

GUSTAVO WILCHES-CHAUX

PROYECTO NASA:
LA CONSTRUCCIÓN DEL
PLAN DE VIDA
DE UN PUEBLO QUE SUEÑA



© Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Director institucional:

ALFREDO WITSCHI-CESTARI. Representante Presidente PNUD

ADELINA PAIVA. Representante Adjunta PNUD

LUISZ OLMEDO MARTÍNEZ. PNUD

Autor: GUSTAVO WILCHES-CHAUX

Editor: SANTIAGO MUTIS

Coordinación editorial: AMPARO DÍAZ URIBE

Fotografías: GUSTAVO WILCHES-CHAUX

Carátula: Chumbe tejido por mujeres nasas

Asistente editorial: INGRID ZAMORA

Diagramación e impresión: ARFO Editores e Impresores Ltda.

ISBN: 958-97691-2-8

Primera edición: Diciembre 2005

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Avenida 82 No. 10-62. Piso 3. Bogotá

www.pnud.org.co

Los conceptos que aquí se expresan no comprometen ni al PNUD ni a los integrantes del Proyecto Nasa ni al resto del movimiento indígena caucano.

CONTENIDO

	Pág.
Cómo nació este libro	5
Carta de presentación	9
<i>Introducción: El pueblo que sueña</i>	13
<i>Posdata a la introducción</i>	20

PRIMERA PARTE

Desde el origen de los nasa hasta 1980

Colombia y el Cauca: escenarios turbulentos de un proceso	27
Raíces remotas, raíces cercanas	41
La resistencia de los nasa	44
Etapas guerreras	44
Los “caciques nuevos”	47
El siglo xx hasta el año 1980	50

SEGUNDA PARTE

El Proyecto Nasa, ejemplo de comportamiento emergente, sostenibilidad global y desarrollo endógeno

El Proyecto Nasa: un ejemplo de comportamiento emergente	65
De las tiendas comunitarias al camión rojo	72
Alcanzar una masa crítica	76

Interacción / comunicación / retroalimentación permanente entre los individuos que conforman el sistema	82
La intención de crear una “comunidad nueva” y los rasgos característicos de los proyectos indígenas	85
La sostenibilidad global en el Proyecto Nasa	91
La resistencia civil	101
La guardia indígena	103
Los planes de vida	106
Ingredientes para una visión integral del desarrollo y la sostenibilidad	112
La cultura y la conservación de la memoria colectiva	113
Los diálogos intergeneracionales, espacios para recrear la memoria	116
Los mecanismos del olvido	117
La dimensión política y electoral del proceso	118
La dimensión institucional del proceso y sus relaciones con el Estado colombiano	120
El movimiento indígena y su relación con otros actores y sectores del Cauca	122
El movimiento indígena y su relación con los actores armados	124
El movimiento indígena y su relación con el narcotráfico	126
La justicia indígena	129
La dimensión de género en el proceso nasa	130
La dimensión económica y productiva	132
La educación	135
La salud	136
La gestión ambiental del territorio	138
Una mirada autocrítica del proceso	145
¿Por qué estos procesos sí y otros no?	149
Premios otorgados al Proyecto Nasa	155
<i>Bibliografía</i>	157

CÓMO NACIÓ ESTE LIBRO

Después de un año de estadía en Colombia, nuestra oficina apoyó a dos delegados del pueblo nasa que viajaban a Kuala Lumpur en calidad de finalistas del premio Iniciativa Ecuatorial otorgado por el PNUD en asocio con entidades como BrasilConnects, el Gobierno de Canadá, el Ministerio Alemán Federal para Cooperación y Desarrollo Económico, la Unión Mundial para la Naturaleza, Television Trust for the Environment [Fideicomiso televisivo para el medio ambiente] y la Fundación de las Naciones Unidas.

Sin habérmelo propuesto, ese sería el primer peldaño de uno de los más importantes procesos de diálogos, encuentros y cooperación de mi trabajo en Colombia.

Los dos delegados no viajaron a Kuala Lumpur en vano: a su regreso entregaron a su pueblo el galardón, habiendo sido seleccionados entre más de 350 propuestas de todos los países ecuatoriales del mundo. No podía ser de otro modo frente a un proceso que como el Proyecto NASA, resulta tan contundente y aleccionador. Por algo los nasas han ganado dos veces el Premio Nacional de Paz y son hoy admirados por colombianos y extranjeros.

El PNUD entregó la máxima distinción del premio Iniciativa Ecuatorial a la comunidad indígena nasa del norte del Cauca, en el marco de la Convención Mundial de Biodiversidad de las Naciones Unidas, celebrada en Kuala Lumpur en 2004. El jurado, como tantos otros conocedores de este Proyecto, reconoció así una de las experiencias más exitosas en el manejo adecuado de la naturaleza en el marco de una respuesta concreta al desafío de la pobreza.

El Premio fue nuestro primer contacto con ese proyecto, pero era evidente que no podíamos quedarnos en un acto meramente protocolario ante una iniciativa tan integral. Fuimos a Toribío, cuna del Proyecto, a hacer la entrega oficial del galardón y a conocer a estos hombres y mujeres que en cada uno de nuestros encuentros nos sorprendían ño nos “descrestaban”, para plantearlo en esa precisa expresión colombianañ por la forma como se habían venido preparando y organizando durante décadas, en una concepción de la vida individual profundamente atada al devenir colectivo.

La comisión del PNUD que tuvo la oportunidad de participar en este primer encuentro en Toribío constató la infinita dignidad de una población a primera vista protegida sólo por los bastones de mando portados por jóvenes, mujeres, niños y ancianos que forman parte de la Guardia Indígena. Ellos nos acompañaron, nos protegieron, nos acogieron y, por qué no confesarlo aquí, nos emocionaron hasta las lágrimas. Comprendimos rápidamente que cada uno de estos bastones incorporaba una dignidad, un respeto social y una inmensa autoridad para toda la comunidad.

En medio de un hermoso paisaje, muchos aspectos nos llamaron la atención. Entre ellos, entender que a pesar de la complejidad del Proyecto NASA, éste hace parte de una propuesta más integral: el Plan de Vida. En segundo lugar, constatamos la capacidad de los indígenas, cualquiera de ellos, para explicar y deliberar sobre el Proyecto, mostrando claramente que se trata de una propuesta colectiva como pocas, construida por todos, paso a paso, encuentro tras encuentro. Y finalmente, que la comunidad Nasa, como el paradigma del desarrollo humano promovido por el PNUD, centra sus objetivos en el desarrollo integral de la gente ñde la gente, por la gente y para la genteñ. No en vano en su lengua ñnasa yuweñ gente se dice nasa.

Fuimos también testigos del respeto que otros grupos humanos, como los afro-colombianos y los campesinos que comparten con ellos territorios, manifiestan ante su propuesta. Admiramos una exitosa producción de truchas que se realiza en total respeto del medio ambiente y los recursos hídricos de esa región. Así aprendimos que sí es posible hacer uso de aguas y cuencas sin afectar a otros pobladores y, sobre todo, sin comprometer el futuro de las

generaciones que vienen en camino. Ellas también, aun antes de nacer, forman parte del Proyecto NASA.

Desafortunadamente, otra de nuestras visitas no estuvo marcada por la misma alegría. Para llegar a Toribío tuvimos que atravesar veredas militarizadas como consecuencia de los ataques de las FARC durante el primer semestre de 2005. Pero al llegar a un Toribío semidestruido, no sólo encontramos la rabia de una población que se siente utilizada por los actores armados, sino, también, las sonrisas y los abrazos de quienes sin armas, con aquellos mismos bastones de mando, hacen frente al conflicto armado interno a través de asambleas permanentes y medidas pacíficas de seguridad colectiva.

La idea de escribir este libro nació durante la entrega del Premio, en un encuentro con Mayores y líderes indígenas. Gracias a la generosidad de un pueblo dispuesto a compartir una experiencia excepcional y caramente defendida, podemos así abrir un espacio para que el país comprenda mejor el Proyecto NASA. Al emprender este esfuerzo tratamos también de reafirmar que sí hay caminos alternativos no violentos para enfrentar el futuro, para construir ciudadanía, democracia, identidad cultural, participación y desarrollo, aun en medio del conflicto armado.

En este intenso proceso de encuentros hemos aprendido mucho y queremos compartir este nuevo conocimiento con los colombianos y las colombianas, así como con toda persona interesada en Colombia y en su increíble gente.

El notable estudio de Gustavo Wilches-Chaux devela la fortaleza y coherencia del pueblo nasa; su generosidad al no guardar para sí su experiencia y su fuerza ante cualquier adversidad. Todos los días surge allí una propuesta nueva, un reto cada vez más ambicioso, una mirada de largo aliento que los nasas deciden hacer realidad por encima de cualquier tropiezo.

Puede o no disentirse con el pueblo nasa. Se pueden apoyar o no sus propuestas. Pero lo que ya no es posible es ignorarlas ni desconocer su representatividad. Su conocimiento es, ya hoy, un patrimonio de Colombia y de todos los que tienen buena voluntad.

Agradecemos la de los protagonistas de este proceso por compartir con nosotros su historia, el fruto de sus esfuerzos y sacrifi-

cios y su ejemplar dignidad. Finalmente, en realidad no sé cómo el pueblo indígena interpretará o utilizará el contenido de este estudio, pero estoy casi seguro de que será de una gran utilidad a cada uno de nosotros, a los que queremos o tenemos que aprender nuevas formas de construir en colectivo a pesar de las dificultades.

Tenemos la esperanza de que al conocer mejor el Proyecto NASA, podremos comprender experiencias excepcionales, encontrar ideas nuevas y ser mejores seres humanos al promoverlas y compartirlas con otros. Esperamos entonces que este libro sea como una caja de herramientas para la tarea de construir un país aún más fuerte, un futuro mejor y una sociedad reconciliada que camine con decisión hacia el desarrollo humano. Por eso, finalmente, este libro es también un homenaje a toda Colombia.

ALFREDO WITSCHI-CESTARI
Representante Residente PNUD

CARTA DE PRESENTACIÓN

Hoy se habla de globalización en todos los campos, por eso consideramos importante que nuestra experiencia y proceso de organización comunitario se globalice y contribuya a otros pueblos del mundo que padecen las consecuencias de la violación del derecho a la vida, de la exclusión y la discriminación, para que seamos cada vez más dignos y libres.

Nuestro interés es globalizar los valores de vida basados en la práctica de los principios de solidaridad, reciprocidad, dignidad y redistribución para un mundo más armónico y equilibrado en la parte social, económica y cultural.

Además de mantener nuestra tradición agregamos, añadimos valores de otras culturas como es la escritura alfabética como herramienta importante de la comunicación humana, la cual la consideramos importante para la divulgación de nuestro proceso organizativo y comunitario.

Por eso hoy se escribe para fortalecer y visibilizar nuestro PLAN DE VIDA hacia dentro y hacia fuera de nuestras comunidades.

“Y hoy, al paso de 44 años, nace en las selvas del sur de Colombia, en Tierradentro, Ruínas del Coloso Colombiano, del vientre de la ignorancia, de la ineptitud y del analfabetismo de la Raza Guaraní, la idea del hombre indígena que estudió en la Madre Selva y para quien el jís fue un carbón de madera, la pizarra un tabla de la misma madera, y la pluma una pequeña aguja de hierro que cargaba en la copa del sombrero, hecho de hoja de palmiche que encontraba en el bosque.

No es verdad que solo los hombres que han estudiado quince o veinte años y han aprendido a pensar, son los que tienen vocación, aunque hayan subido del Valle al Monte. Yo nací y me crié en el Monte, y del Monte bajé hoy al Valle para escribir la presente obra. Así, la doy a conocer al público Colombiano, pero no en un lenguaje castizo, ni tampoco estudiado, sino con la experiencia de algunos años de sufrimiento.

El presente libro servirá de horizonte iluminando en medio de la oscuridad, para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina.

Porque la Naturaleza me ha educado, como educó las aves del bosque solitario, que allí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas, sin maestro.

*Allá en el bosque yo no conocí compendios de estudios de los recientes y relumbrados pensadores; no soy de los hombres que han recibido educaciones, magistrales o clásicas, en todas las ciencias, tanto paganas como cristianas. Mi pensamiento es el de un hijo de la selva, que lo vio nacer, que se crió y se educó debajo de ella, como se educan las aves para cantar y se preparan los polluelos, batiendo su plumaje, para volar. Desafiando el infinito para mañana cruzarlo, muestran entre sí el semblante del amoroso cariño, macho y hembra, para tomar vuelo y hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado” (Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las Selvas de Colombia*, con prólogo de Juan Friede, 1939).*

Por eso este cuaderno, como carta de presentación, tiene tres propósitos importantes

1. Que sirva como material de estudio hacia dentro de la comunidad, en Centros e Instituciones educativas, Universidad, programas de apoyo del Proyecto NASA, Cabillos y dependencias de la Alcaldía, ACIN y CRIC.
2. Que aporte elementos a la comunidad nacional e internacional como punto de reflexión y de debate articulado al Movimiento social indígena.

3. Razones importantes de los reconocimientos a nuestro proceso y experiencia.

En este Cuaderno se muestra el trabajo realizado con las comunidades indígenas de Toribío y en la zona norte del Cauca, con sus aciertos, desaciertos, del cual hoy cosechamos los frutos. Por este hecho hemos tenido reconocimiento nacional con el primer puesto en Planes de Desarrollo, otorgado por FONADE en 1998.

El Premio Nacional de Paz, 2000 y Premio Ecuatorial 2004 de Malasia otorgado por el PNUD como reconocimiento al proceso de desarrollo integral en la parte ambiental como PLAN DE VIDA, el cual se fundamenta en la concepción de la tierra como Fxiw “Semilla”, por ser generadora de vida (Madre Tierra) y como Yat “Casa” (Territorio, cosmos, universo).

Invitamos a la comunidad indígena Nasa y demás comunidades indígenas del Cauca y Colombia a leer este documento para que hagamos memoria de nuestro proceso para así continuar haciendo andar la palabra y nuestros sueños. De igual manera invitamos a la sociedad no indígena de Colombia y del mundo a que conozcan nuestro proceso organizativo materializado en este documento.

«LA PALABRA SIN LA ACCIÓN ES VACÍA, LA ACCIÓN SIN LA PALABRA ES CIEGA, LA PALABRA Y LA ACCIÓN SIN EL ESPÍRITU DE LA COMUNIDAD ESTÁN MUERTAS». Refrán Nasa.

PROYECTO NASA
Toribío Cauca Colombia

INTRODUCCIÓN

El pueblo que sueña

Por los terrenos del CECIDIC, la universidad indígena que tiene el Proyecto NASA en Toribío, atraviesa el río San Francisco. Es un río pequeño pero turbulento y caudaloso, que va a desembocar al río Palo, afluente del Cauca.

En el corto trayecto de ese río que se ve desde el CECIDIC, se podría hacer un postgrado sobre sistemas complejos. El agua y las piedras serían las maestras.

Allí es evidente algo que aprendí en el primer texto sobre sistemas complejos que tuve en mis manos: *Sensitive Chaos*, un libro de Theodor Schuwenk publicado en 1978. Ese libro me hizo caer en la cuenta de que, cuando uno arroja una piedra a un estanque con agua, el agua permanece quieta pero las ondas se expanden de manera concéntrica. Pero en otros casos, la onda permanece quieta, formando una especie de *campo* por el que circula el agua, y que determina que cada gota que lo cruce tiene que dar un salto, hacer un bucle, tomar una dirección determinada. Como resultado, el agua corre río abajo, pero en el lugar en donde opera ese *campo*, siempre permanece ñse mantieneñ una onda, una turbulencia, una tensión que le limita el paso a la corriente de agua, una espiral, un remolino. Por eso, al mismo tiempo que el río fluye, y en consecuencia cada segundo es *distinto*, conserva una identidad que se puede reconocer en las fotos.

Cuando minutos después de cruzar ese puente, le oía a Marcos Yule, el coordinador del Cabildo Etno-Educativo del Proyecto

NASA, describir cómo avanzan o giran sobre sí mismos el tiempo y los procesos de acuerdo con la cosmovisión de los indígenas paeces o nasa, inmediatamente me remontaba a lo que acababa de ver en el río. Como si esa corriente de agua fuera una metáfora tangible de lo que estaba escuchando.

Me imaginaba también que el Proyecto NASA ha generado una especie de *campo de significado*, que determina que todo lo que penetra su zona de influencia queda *marcado* por su intencionalidad, por sus valores.

Siempre quise tener la oportunidad de conocer de cerca el Proyecto NASA, y en general los procesos de organización y de resistencia de las comunidades indígenas del norte del Cauca, porque sospechaba que constituían ejemplos perfectos de *comportamiento emergente*.

El *comportamiento emergente* es quizás la principal estrategia que ha utilizado la vida desde su aparición en este planeta hace cerca de cuatro mil millones de años. Como tal, con ese nombre, la conocemos hace relativamente poco, pero las culturas que conviven de manera muy estrecha con la naturaleza, la intuyen, la reconocen y la siguen a la perfección desde hace mucho tiempo. Los indígenas tikuna del Amazonas, por ejemplo, la llaman *tashiwa*: el comportamiento de las hormigas.

Los clásicos ejemplos de *comportamiento emergente* son el salto cualitativo desde la manera “simple” de volar una golondrina, a la manera muy compleja de volar una bandada de esas aves. O de la manera “simple” de nadar una sardina, a la muy compleja de nadar un cardumen. O *tashiwa*, la manera como unas “simples” hormigas logran organizarse para construir un hormiguero.

Sin olvidar que todos y cada uno de los seres humanos que habitamos este planeta somos también el resultado del proceso de *comportamiento emergente*, que permite que en un tiempo promedio de nueve meses pasemos de ser un organismo unicelular, resultado de la fecundación de un óvulo por un espermatozoide, a convertirnos en un complejísimo organismo con trillones de células.

Pero el *comportamiento emergente* no se limita a los sistemas y procesos estrictamente biológicos. La cultura es otro ejemplo

perfecto de *comportamiento emergente*: el salto cualitativo que hace que una serie de conductas individuales se conviertan en un sistema complejo, característico, integral y colectivo, que constituye el elemento fundamental, orientador y aglutinante del pueblo que encarna esa cultura.

Por eso, cuando me aproximo al Proyecto NASA, y en general al movimiento indígena nasa, como a un ejemplo de comportamiento emergente, no lo hago porque considere que los logros que esas comunidades han alcanzado correspondan a “imperativos biológicos” o a “conductas intuitivas”, sino porque estoy seguro de que a lo largo de los siglos éstas y otras comunidades han logrado construir una Cultura *en resonancia* con los procesos de la Vida.

Cuando el PNUD me llamó para elaborar este *Cuaderno*, y cuando los y las líderes del Proyecto NASA acogieron mi nombre para hacerlo, me regalaron la oportunidad de comprobar, con un buen nivel de profundidad, que los tres “ingredientes” que los investigadores de los *sistemas complejos* identifican como necesarios para que surja un *comportamiento emergente*, se encuentran presentes en ese Proyecto: un punto de partida “simple” (más adelante explicaré por qué siempre lo escribo entre comillas), un número crítico de individuos que siguen unos mismos comportamientos y la comunicación permanente entre esos individuos.

Como también se encuentra, y de manera relevante, un cuarto elemento que normalmente los investigadores no mencionan, pero que yo había sospechado como necesario para que, en las comunidades humanas, se genere ese salto capaz de convertir el comportamiento local o individual en una conducta colectiva, en una característica cultural, en una *manera de ser* comunitaria. Ese cuarto elemento es la intencionalidad política, que en el caso del Proyecto NASA encierra los conceptos de conciencia y resistencia. Posiblemente ese es uno de los factores que diferencian los comportamientos emergentes protagonizados por comunidades humanas de aquellos protagonizados por comunidades animales o por “actores” virtuales.

De hecho, en los testimonios de los líderes del Proyecto NASA, muchos de los cuales se transcriben en las páginas siguientes, en-

contré, de manera exacta y gráfica, los argumentos necesarios para confirmar la certeza (por lo menos desde mi punto de vista) de que estamos ante ejemplos tangibles de *comportamiento emergente*, esta vez como estrategia de resistencia territorial y cultural de una comunidad determinada.

Los procesos que constituyen el tema de este *Cuaderno* también constituyen ejemplos concretos del sentido que tienen conceptos como *sostenibilidad* y *desarrollo endógeno*, la primera entendida como la capacidad de un sistema para resistir sin traumatismos un cambio en su propio interior o en su entorno (resistencia), o para recuperarse del mismo (resiliencia); y el segundo, como la forma ideal del desarrollo “propio”, surgido de la interacción entre la comunidad y el territorio, entendido este último no como un mero escenario inerte en donde ocurren las cosas, sino como un actor de ese mismo desarrollo, que como tal debe ser escuchado y tenido en cuenta.

El proceso de resistencia que intento resumir en la primera parte de este texto, muestra de qué manera estas comunidades, que ni manejan ni necesitan palabras como *comportamiento emergente*, *sostenibilidad global* ni *desarrollo endógeno*, han logrado construir en la práctica los mejores ejemplos para entender el sentido de estos tres conceptos, interrelacionados en un solo proceso.

Cuando uno analiza los problemas de Colombia y en general los de la especie humana, se convence de que solamente a través de un *milagro* se podrán algún día resolver esos problemas. Lo cual necesariamente nos conduce a la pregunta sobre cómo provocar ese *milagro*, cómo intervenir sobre la complejidad, con pensamiento complejo, pero actuando desde lo “simple”, desde lo local, desde los espacios en los cuales la mayoría de los seres humanos y de las comunidades locales tenemos capacidad de actuar, de interactuar, de incidir, de producir pequeños cambios.

El *comportamiento emergente* ñque siempre he considerado “fuente de esperanza y de vitalidad” (*Wilches-Chaux, 2000*) ñ nos devuelve la confianza en que partiendo de esos pequeños cambios en lo local y en lo “simple”, podamos formar parte de las grandes

transformaciones que requiere el planeta. Cambios que, definitivamente, no van a hacer ni a propiciar los poderosos de la Tierra.

Este proceso que nos ocupa es una prueba de que la acción desde lo pequeño no solamente es posible, sino de que también puede ser trascendente y eficaz en términos globales. Las lecciones que nos deja no se pueden aplicar, de manera lineal ni mecánica, en procesos y en contextos diferentes. No constituyen recetas.

Personalmente confío en que además de permitirnos entender un poco más a las comunidades indígenas, este *Cuaderno* nos ayude, a quienes no pertenecemos a una comunidad étnica organizada, a formularnos nuestras propias preguntas, a descubrir nuestro propio potencial, a reconocer nuestras oportunidades, a identificar y a cumplir nuestros deberes.

Espero también que el *Cuaderno* invite a quienes miran los procesos de organización indígena con temor, con aversión o con sospecha, a analizarlos con mirada diferente: no como amenazas, sino como pioneros en procesos de cambio con dinámica propia, de los cuales, cada cual a su manera, puede aprender y entrar a formar parte.

Gran parte de la historia pasada y de la vida cotidiana de los nasa se desarrolla en los sueños. Sueñan dormidos y sueñan despiertos. En esos sueños se comunican con los *guardianes* y con los *dueños* de la naturaleza, con el mundo de los espíritus, con sus antepasados. Los *the'walas* (“médicos tradicionales” de los nasa) saben interpretar esos sueños, al igual que los mensajes de las nubes, de las montañas, de los animales, de las plantas, de sus propios cuerpos.

Para las comunidades indígenas muchos de esos sueños han sido pesadillas. Por eso, como contaremos más adelante, en quechua y en aymara utilizan la palabra “despertar” para referirse a lo que nosotros llamamos “revolución” en castellano.

Otros sueños ñdormidos y despiertosñ son de iluminación, de sanación, de *refrescamiento*, de reconciliación con la naturaleza y con la gente. Estos últimos sueños les han permitido a los nasa dejar de ser un pueblo guerrero y temido para convertirse en comunidades capaces de construir propuestas concretas de desarro-

llo y de convivencia en medio de la guerra. A un alto precio, incluso en vidas humanas, pero con enorme persistencia y eficacia.

En las páginas siguientes intento relatar de qué manera está construyendo su Proyecto de Vida este pueblo que sueña.

A lo mejor, al terminar la lectura del *Cuaderno*, nos unamos a ese graffiti del Mayo francés que invitaba a que “formemos comités de sueños”.

Quiero agradecer al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD Colombia por haberme invitado a elaborar este *Cuaderno*, y especialmente a Luisz Olmedo Martínez, que desde un principio ha impulsado y acompañado el proceso de elaboración y discusión del texto. También a los integrantes de la comunidad nasa del norte del Cauca que me aportaron la información y los documentos que lo hicieron posible, a quienes gentilmente revisaron el borrador y me hicieron llegar sus comentarios; al igual que a los alumnos y alumnas del CECIDIC de Toribío, que junto con el padre Antonio Bonanomi, Gilberto Muñoz, Marcos Yule y otras muchas personas, asistieron a las reuniones en las que discutimos la visión general que tendría el documento y compartieron conmigo de manera generosa sus experiencias, expectativas y conocimientos.

Y quiero agradecer a los autores y autoras de los libros y documentos que cito de manera profusa en las páginas siguientes. Sin sus investigaciones y trabajos no hubiera podido elaborar este *Cuaderno*. Más allá de la nota formal al pie de cada transcripción y cada cita, deseo expresarles a esos investigadores e investigadoras, al igual que a los líderes indígenas cuyos testimonios (tomados principalmente de publicaciones de la Cátedra NASA-UNESCO) he utilizado para sustentar cada concepto, mi más sincera admiración y reconocimiento.

El *Cuaderno* que lectores y lectoras tienen en sus manos constituye mi visión e interpretación personales sobre este proceso. Frente al mismo existen distintas aproximaciones posibles, incluida la de sus mismos protagonistas, que ha sido recogida, entre otros, en los textos de la ya citada Cátedra NASA-UNESCO.

Las páginas que siguen ñy que se centran específicamente en las comunidades de Toribío, Tacueyó y San Francisco ñ no preten-

den agotar ni la historia ni el análisis de los procesos indígenas del norte del Cauca, que involucran a muchas más comunidades. Constituyen apenas una tentativa de entender, desde la óptica de los sistemas complejos, un proceso que, sin duda alguna, constituye hoy y se reconocerá en el futuro como un hito importante en la historia de los movimientos sociales americanos.

GUSTAVO WILCHES-CHAUX

POSDATA A LA INTRODUCCIÓN

Sin que nos lo hubiéramos propuesto de manera específica, la publicación de este *Cuaderno* (cuyo primer borrador se terminó en febrero de 2005) coincide con dos momentos importantes y críticos del proceso que he intentado resumir e interpretar en estas páginas:

Uno, la conmemoración de los primeros 25 años del Proyecto NASA, que nació formalmente en una asamblea comunitaria en septiembre de 1980.

Otro, la agudización extrema del conflicto armado en la zona montañosa del norte del Cauca, que desde mediados de abril del 2005 convirtió al territorio del Proyecto en escenario de confrontación armada cruda y permanente entre las FARC y las fuerzas del Estado, y que tiene sometidas a las comunidades indígenas, atrapadas entre dos fuegos, a una de las más duras pruebas que han debido afrontar en este cuarto de siglo que ha transcurrido desde el nacimiento del Proyecto.

Prueba dura no solamente por la destrucción física de que han sido víctimas pueblos como Tacueyó y Toribío, por la pérdida de vidas humanas y por todas las alteraciones y los traumas que afectan a quienes ven su territorio convertido de pronto en campo de batalla, sino también por el enorme precio que deben pagar las comunidades y sus líderes por conservar su autonomía, cuando cada uno de los bandos armados condena y ataca esa tentativa de autonomía como alianza abierta o soterrada con el bando enemigo.

El Gobierno colombiano alega que no se pueden colocar en un mismo nivel las Fuerzas Armadas del Estado, que existen y

operan en virtud de un mandato constitucional expreso, con los grupos armados ilegales. Teórica y formalmente tiene razón. Pero en la práctica, en lo que a las comunidades ñy especialmente a las comunidades indígenas ñ respecta, sí existe una guerra entre dos (o más) bandos con ninguno de los cuales quieren alinearse. Hay que mirar las raíces históricas ñlas remotas y las próximas ñ del conflicto colombiano, y en particular la historia de los pueblos indígenas en los últimos 500 años, para entender por qué estas comunidades insisten en mantener no su neutralidad sino su autonomía (que son conceptos diferentes).

Aspiro a que las páginas que siguen ayuden a entender la razón de ser de esa aspiración de autonomía, que no quiere decir tampoco ñy en eso son expresos los líderes nasa ñ que las comunidades se consideren o aspiren a ser repúblicas independientes. Pero eso parecen no entenderlo ni algunos estamentos gubernamentales ni algunos sectores de la sociedad colombiana. Ni mucho menos los grupos armados ilegales, que no admiten la existencia de movimientos populares que ellos no controlen.

Escribo esta “posdata” con la convicción de que así como, cuando el Proyecto NASA estaba dando apenas sus primeros pasos, pudo superar el asesinato del padre Álvaro Ulcué, y así como ha logrado superar después la persecución y el asesinato de otros muchos de sus líderes y un sinnúmero de crisis que han amenazado la continuidad del proceso, así mismo hoy, que ya tiene 25 años recorridos, será capaz de superar este trance.

Pienso sí, que para lograrlo necesitará ampliar sus alianzas de largo plazo con otros sectores desarmados del país, y particularmente del Cauca, de los cuales, por una u otra razón, el movimiento indígena del norte del departamento se encuentra distanciado: con otros sectores y comunidades étnicas, indígenas y afroamericanas; con comunidades campesinas, con actores urbanos. Con todos los colombianos y colombianas que creemos que es posible soñar con un país equitativo e incluyente en donde se respeten la diversidad y la vida. Ese propósito ya forma parte del “espíritu” expreso del Proyecto NASA, pero todavía existen brechas entre el deseo y la práctica que es necesario superar.

Pienso que no solamente para las comunidades indígenas, sino también para otros sectores de la sociedad colombiana, es posible participar en el sueño de construir una sociedad nueva. Y creo que sí, que es posible convertir ese sueño en realidad. Lo que, como observador externo, me interesa más de este proceso, es precisamente que aporta algunas claves sobre cómo lograrlo.

Octubre 2005

UMYA' "Tejer"

Cxapik es la cacique que nos enseñó a tejer, pero ¿qué es tejer? Es impregnar, grabar una idea, un pensamiento sobre algo. La palabra **umya'** se relaciona con la palabra **UMA**, el primer ser femenino moldeado por el Abuelo, compañera de **TAY** "sol", también de cuerpo caliente, que al momento de buscar a su padre el Trueno se desprendió y cayó a otro espacio y se volvió **Yu'** "agua". Entonces esta mujer es la mujer tejedora de la vida, porque cuando se fecunda teje la vida en su vientre y en este vientre hay agua para que la gente genere y se multiplique. **UMA** es el ser femenino, nuestra abuela que permitió reproducir la vida, las especies.

Cuando se teje se hace memoria, se desarrolla pensamiento, saber, conocimiento, y se arma un cuerpo. Por eso cuando se teje una mochila es hacer memoria del origen de la vida y representar el útero de la abuela **UMA**, y se reafirma cuando llamamos al útero de una mujer **duu ya'ja** "mochila de parir", y a la vagina se la llama **luuex dxi'** "camino de los hijos".

En la mochila cuentandera, considerada como símbolo de compromiso, está representado el manto de las diez hijas de **UMA**, que también está representado en el arco iris. Las escalas simbolizan la maduración del cuerpo de **TXIWE SA'T U'Y** "Mujer Cacique Tierra"; están representados los cambios, los momentos de formación, está la historia. En el centro están el fogón y la familia.

Tejer es enrollar el pensamiento, por eso se parte de un punto y se enrolla el tejido en espiral. Para revisar nuestro pensamiento debo desenrollar el tejido o abrigo como en el caso del chumbe, para ver y conocer el pensamiento y la huella de los mayores. Esto se reafirma al tejer la mochila y el sombrero.

Al tejer, cuando se gira el uso de hilar para enrollar la lana o el hilo, se representa el movimiento de **TXIWE SA'T U'Y** “Mujer Cacique Tierra”, la Madre Tierra.

Tejer permite tener distintas miradas, como cuando se hace una casa, cuando se hace una ruana o una cobija. Es similar a la red de una telaraña que tiene un punto central y de este punto salen diferentes ejes y sobre este eje hay un tejido. La araña desde el centro puede ver en diferentes direcciones para capturar su presa. Esta mirada se la llama **YAFX MEZ** “cola del ojo”. Al tejer nos permite observar el territorio en diferentes direcciones y de esta manera hago aprehensión y formo un saber y conocimiento. De esta manera enriquezco mi pensamiento, mi conocimiento. De igual manera hago este ejercicio cuando combino diversidad de colores.

“Hoy estamos débiles, no conocemos, no sabemos porque ya no tejemos. Cuando hago el ritual, el mayor, los abuelos (Trueno, Luna) me exigen tejer” (Médica Tradicional de Sesteadero).

En el chumbe están representados los seres que crearon al mundo, el universo nasa; está representada la memoria, el pensamiento de los abuelos.

MARCOS YULE YATACUÉ Y CARMEN VITONÁS PAVI

PRIMERA PARTE

Desde el origen de los nasa
hasta 1980

Colombia y el Cauca: escenarios turbulentos de un proceso

Durante el siglo XIX existieron, en lo que hoy es Colombia, seis constituciones políticas diferentes y el país tuvo cuatro nombres distintos: Nueva Granada (1832-1858), Confederación Granadina (1858-1863), Estados Unidos de Colombia (1863-1886) y República de Colombia (desde 1886 hasta la actualidad).

“Asimismo, durante el siglo XIX, a más de decenas de rebeliones locales, se presentaron ocho grandes guerras civiles: la de 1839-1841 conocida como Guerra de los Conventos o de los Supremos; la de 1851; la de 1854; la de 1859 a 1862; la de 1876-1877; la de 1884-1885; la de 1895 y la de 1899 a 1902, conocida esta última como Guerra de los Mil Días. Las transformaciones constitucionales, los cambios de nombre y las guerras, eran expresión de un debate de intereses e ideas que comenzaba en la prensa o en la tribuna, pasaba frecuentemente por los campos militares y se plas-maba en actos constitucionales que concretizaban los intereses, ideas y aspiraciones de los vencedores” (*Tirado Mejía, 1989*).

Por varias razones resulta pertinente comenzar este documento con la anterior cita del historiador Álvaro Tirado Mejía. Una de ellas, que muchas de esas rebeliones locales y de esas guerras civiles generalizadas tuvieron como origen y escenario al territorio que hoy es el departamento del Cauca, y como protagonistas en uno y otro bando a personajes del Cauca.

Otra, que de una u otra manera ese territorio y las comunidades que lo habitaban, siempre resultaban transformadas y afecta-

das como resultado de dichas contiendas. Así por ejemplo, paradójicamente la Independencia y las distintas etapas de la República generaron para las comunidades indígenas una permanente amenaza de disgregación de los resguardos¹, hasta el punto que el historiador Santiago García ha denominado ese periodo como de lucha contra las comunidades indígenas². Esa amenaza de disgregación de los resguardos para convertirlos en tierras privadas sólo comienza a disiparse en el siglo XX en el marco de las políticas de reforma agraria de la década de los 60, con la adhesión de Colombia al Convenio 107 de 1957 de la OIT (Ley 31 de 1967) sobre poblaciones indígenas y tribales, y especialmente con el Convenio 169, adoptado en la Conferencia Internacional del Trabajo llevada a cabo en junio de 1989. Posteriormente, la Constitución Nacional de 1991 reconocerá “el derecho a la diferencia” y a la identidad y al territorio de las comunidades indígenas, y le otorgará a los resguardos el carácter de entidades territoriales³.

Una tercera razón: la cita de Tirado Mejía reafirma la convicción de que las distintas formas de violencia política, económica y social que caracterizaron al siglo XX en Colombia, y que en lo que llevamos del XXI se están prolongando con nuevas y más complejas

¹ “Después de la Independencia es claro que se sigue una política mucho más cruda frente a los derechos de propiedad de las comunidades indígenas y de la gran masa de población (por ejemplo, frente a los ejidos), y se hace entrega indiscriminada de tierras a un puñado de hombres prominentes del nuevo régimen político. Esto permite explicar en parte por qué un núcleo considerable de la población no se pliega bajo las banderas del partido criollo durante la guerra de independencia. Ello es particularmente cierto para las comunidades indígenas: Ots Capdequi registra cómo el 1800 fue una etapa donde “la dramática lucha por defender las tierras de sus resguardos constituye en estos años el hecho más destacado que agita convulsivamente no pocos pueblos y reducciones” que acuden a la administración colonial para que los defiendan de los desmanes de los futuros patriotas” (Kalmanovitz, 1989, págs. 103-104).

² Pineda Camacho, 2002.

³ “No obstante los resguardos caucanos fueron parcialmente preservados debido a ciertas medidas protectivas conquistadas por los indígenas. En efecto, mientras en el resto del territorio republicano éstos eran disueltos, en el Cauca se aprobaba la Ley 41 de octubre de 1879 que reconocía su existencia” (Gómez, Herinaldy y Ruiz, 1997, pág. 36).

expresiones, no surgieron por *generación espontánea*, sino que llegaron a nosotros desde el siglo XIX. Pero tampoco tuvieron su origen allí: las raíces de la violencia colombiana se hunden por lo menos cinco siglos atrás, y aún más allá, si nos atenemos, en este lado del mundo, a los relatos existentes sobre enfrentamientos entre tribus prehispánicas; y, en el otro lado, al sangriento historial de violencia que traían a sus espaldas los “descubridores” europeos.

Si en la literatura sobre gestión del riesgo se definen los riesgos y los desastres como “problemas no resueltos del desarrollo”⁴, podemos afirmar que también la violencia ño más bien: las múltiples violenciasñ que históricamente han afectado y siguen afectando al país, son el resultado acumulado de una serie de problemas no resueltos del desarrollo.

Lo más interesante del proceso que constituye el objetivo central de este *Cuaderno*, es que tras el relato sistematizado de una experiencia aparentemente local ñel Proyecto NASAñ existe una propuesta integral de desarrollo o, más bien, una nueva manera de concebir y de gestionar el desarrollo ñy más aún, de relacionarse con el mundo, o más concretamente, con el territorioñ, construida a lo largo de más de 500 años de *conciencia-resistencia* por comunidades indígenas del Cauca.

Posiblemente una de las razones por las cuales en Colombia no ha sido posible torcerle el rumbo a ese sino de violencia y muerte que parece inexorable, es porque las distintas salidas se han intentado siempre desde negociaciones que se llevan a cabo entre los actores armados (o entre los *autores intelectuales* directos o indirectos del conflicto armado). Pero se pasa por encima de eso que hoy se llama *sociedad civil*, sin un protagonismo activo y real de la gente común, de las comunidades. Esta propuesta, en cambio, se ha venido construyendo día a día desde la comunidad. Su principal protagonista directo es la gente. Así lo expresa el ex gobernador y líder nasa Ezequiel Vitonás cuando explica que el objetivo de la organización es la lucha, pero no por la vía de las armas sino por la vía de la gente (*Vitonás, 2002*).

⁴ De acuerdo con la definición de la Red de Estudios Sociales sobre Desastres, Red.

Otra de las muchas particularidades de esta propuesta que conviene resaltar es la siguiente: el mismo protagonismo que en su construcción ha tenido la comunidad, lo ha tenido también el territorio. O mejor dicho, que en la cosmovisión de los indígenas resultan inseparables los conceptos de territorio, cultura y comunidad. Y éstos, por supuesto, son también inseparables del concepto de desarrollo. De allí que en esta propuesta en construcción, los intereses de la Tierra sean escuchados y tenidos en cuenta con la misma atención y seriedad que los intereses y los aportes de los seres humanos. El antropólogo Franz Faust explica en bellas palabras esa relación estrecha y profunda entre la Tierra y la gente, cuando afirma que “el territorio es el libro sagrado de la etnia” (*Faust, 2001*).

Otra particularidad que hace de este proceso algo especial es que a pesar de que en el pasado los nasa fueron un pueblo guerrero, y de que en el siglo xx fueron ñy siguen siendo hoyñ víctimas de reiteradas agresiones violentas por parte de distintos actores armados que han dejado en el camino a cientos de indígenas asesinados, esta propuesta esgrime como únicas armas la tenacidad y la cultura. Este plan de vida se ha venido construyendo, día a día, en medio de la guerra, pero sin caer ni en sus embrujos ni en sus trampas. El líder Guillermo Tenorio, ex gobernador del resguardo de Toribío y ex presidente del Consejo Regional Indígena del Cauca, resume así la posición actual de los indígenas: “Nosotros no vamos a contestar con armas en la mano. No: aquí hay que contestar ideológicamente, con sabiduría política; es de la única manera que ellos tienen que entender” (*Tenorio, 2002*).

El Departamento del Cauca, en donde habitan la mayoría de las comunidades nasa que hoy hay en el país, se creó como resultado de la Constitución centralista que reorganizó a Colombia como “república unitaria” en 1886. Hasta ese momento constituía el núcleo del Estado Soberano del Cauca, que se creó en 1857 con las provincias de Buenaventura, Cauca, Chocó, Pasto y Popayán, y las regiones del Caquetá. La capital del Estado Soberano del Cauca era la ciudad de Popayán, que durante la Colonia fue también capital de la Gobernación de Popayán, a la cual pertenecían los que hoy son los departamentos del Valle, Cauca, Nariño, Chocó, parte de Antioquia, Caldas, Quindío, Risaralda, Huila y la llanura ama-

zónica. Un área de unos 670.000 kilómetros cuadrados, cerca de la mitad de todo el país (*Díaz, 2001*).

Ese enorme territorio se desmembró, pero de alguna manera el Departamento del Cauca, con su millón de habitantes y sus casi 30.000 kilómetros cuadrados de extensión, contiene “un resumen del mundo”.

En la geografía del Cauca caben desde elevadas cumbres, permanentemente cubiertas de hielo, como el volcán nevado Huila con sus 5.780 metros sobre el nivel del mar ñla mayor altura del sistema andino en territorio colombianoñ, hasta manglares y selva húmeda tropical en la Costa Pacífica (en el Chocó biogeográfico) e *hilea amazónica* en la Bota Caucana (porción del Cauca que se adentra en territorio amazónico). Pasa por varios valles interandinos, “abonados” todos por la actividad milenaria de diversos volcanes (el Huila, el Puracé, los Coconucos, el Sotará, el doña Juana). En el Macizo Colombiano, que el Diccionario Geográfico del Instituto Geográfico Agustín Codazzi identifica como “nudo orográfico de la cordillera de los Andes, donde tienen su origen las cordilleras Central y Oriental”, nacen cuatro de los principales ríos del país: el Magdalena y el Cauca, que corren hacia el Caribe formando cada uno un extenso valle con su nombre; el Caquetá, que tributa a la cuenca amazónica, y el Patía (formado por los ríos Timbío y Quilcacé), que desemboca en el Océano Pacífico. Hay también dos islas, Gorgona y Gorgonilla, en la primera de las cuales existen vestigios de culturas indígenas que habitaron allí antes de la llegada de los españoles, y que a mediados del siglo XX adquirió la categoría de isla prisión, hasta 1984 cuando se convirtió en Parque Nacional Natural. La geografía y la orografía del Cauca, al igual que su historia, se encuentran en permanente evolución y efervescencia.

El sabio alemán Alejandro de Humboldt, en carta a José Celestino Mutis, le decía haber escuchado en Popayán “el trueno más majestuoso que jamás se ha oído”, para referirse a esta expresión de la naturaleza que constituye un elemento central en la cosmología de la cultura páez. También están en el centro de esa cosmología, y en general de las cosmologías de las culturas indígenas que habitan las montañas del Cauca, los terremotos y las avalan-

chas, fenómeno éste al cual está íntimamente ligado el nacimiento del líder indígena Juan Tama, y que desde siempre ha marcado hitos importantes en la historia de los nasa, como ocurrió recientemente con el terremoto del 6 de junio de 1994 y la enorme avalancha que desencadenó en el cañón del río Páez, en Tierradentro.

En un Cuaderno manuscrito de Álvaro Ulcué Chocué aparece relatado así el nacimiento de Juan Tama, llamado también “Hijo de la Estrella”, “Hijo del Trueno” e “Hijo de la Laguna” (Beltrán Peña, 1989):

*Un día los antiguos se pusieron de acuerdo
e hicieron una recolecta de coca
de toda la comunidad,
esa noche, ellos sabían y decían, que mucho rayo, tempestad
y crecimiento de ríos,
era señal del nacimiento
del niño del agua.*

*En medio de esa tempestad
que llovía a torrentes,
salieron a la media noche
los más fuertes sabedores y yerbateros,
con su jigra de coca, acercaron al páramo,
a la laguna de Pátalo.*

*Así sucedió:
los yerbateros habían preparado
dos meses ese nacimiento
y sabían
que iba a salir muy bien.
Pues nació esa noche
en la laguna,
y fue un poco furioso su nacimiento,
como antes.*

La dinámica de la naturaleza, entonces, es protagonista permanente de la historia del Cauca. Lo es también su diversidad, que

se expresa tanto en los ecosistemas y en los climas, y en la flora y la fauna que forman parte de ellos, como en las comunidades que los habitan, y en la diversidad de procesos (incluidos los conflictos) que los caracterizan, a través de los cuales van construyendo día a día su identidad.

Quien entre al Cauca por cualquiera de los municipios del norte, por el sur (por el valle del Patía), por el occidente (por la costa Pacífica) o por la zona de Itaiibe, en el oriente caucano, va a encontrar un continente de culturas negras o, como se dice hoy, de comunidades afroamericanas.

Quien penetre por las carreteras que comunican al Departamento con el Huila a través de los páramos de Paletará, de Guanacas, de Puracé o de Las Delicias, o quien descienda al valle geográfico del río Cauca por las faldas de las cordilleras Central y Occidental, o quien caiga al Cauca por el Nudo de Almaguer, o penetre desde el Pacífico por territorio Embera, se va a encontrar un continente de culturas indígenas de raíces precolombinas.

Y quien llegue a cualquier parte del Cauca, se va a encontrar toda la gama de posibles mestizajes entre la América precolombina, el África y Europa; gama de la cual forma parte el “blanco” de raíces europeas, en algunos casos con linajes bien documentados, en la mayoría de los casos con orígenes ibéricos confusos y remotos, pero que afloran ñen unos más, en otros menos ñen los rasgos (*Wilches-Chaux, 2001*).

El antropólogo Franz Faust describe con más detalle la diversidad indígena del Cauca:

Entre los departamentos andinos de Colombia, el Cauca se destaca por el gran número de habitantes que se identifican como miembros de una etnia indígena: el Cauca también sobresale por la diversidad de grupos nativos. En Antioquia, por ejemplo, sólo existen los del grupo lingüístico-cultural Chocó y los zenúes; al occidente del eje cafetero hay un grupo de la familia Chocó; en los santanderes hay tres: bari, yucpa y

u'wa; en el Tolima habitan coyaimas-natagaimas y paece; en departamentos con tan marcada herencia indígena como Boyacá, se conserva sólo un grupo con unidad étnica, mientras que en Nariño son cuatro. En cambio, el Cauca alberga paece, guambianos, coconucos, yanaconas, ingas y eperara-siapidas. Estas seis etnias indígenas hablan cuatro idiomas autóctonos distintos, practican dos formas de chamanismo diferentes y cultivan la tierra con dos esquemas fáciles de distinguir.

La gran mayoría de los cerca de 120.000 paece vive en el Cauca. Los asentamientos paece en el Tolima, Huila, Valle y Putumayo son relativamente pequeños⁵. En el Cauca esta etnia vive en Tierradentro y al norte de las cordilleras Central y Occidental y en enclaves en las faldas occidentales de la Cordillera Central. Los guambianos habitan el flanco occidental de la Cordillera Central en los municipios de Silvia y Totoró y están muy emparentados con los coconucos de las cabeceras del río Cauca. Además, algunas comunidades guambianas están diseminadas en el valle de Pubenza. En cambio, la separación entre guambianos y totoroos es insostenible. Los yanaconas habitan en las partes altas del Macizo Colombiano. Los ingas viven en la Bota Caucana y hablan quechua, el idioma del antiguo imperio incaico, y los eperas, que viven en las selvas del andén pacífico, pertenecen al gran grupo lingüístico Chocó (*Faust, 2001*).

Y más adelante profundiza:

En el Cauca alcanzaron a subsistir varios pueblos indígenas que conservan la conciencia de la pertenencia a una nación con raíces precolombinas, costumbres que los distinguen de los demás campesinos y, también, de los demás grupos que se autoidentifican como indígenas: una organización política y

⁵ También existen comunidades paece o nasa en los departamentos de Caquetá y Meta (aclaración del padre Antonio Bonanomi).

social propia; tradición oral; escuela de curanderismo específica; y algunos elementos inconfundibles de la cultura material, como la arquitectura o la vestimenta. Además, cuatro grupos alcanzaron a conservar su idioma ancestral. Esta es una excepción en el territorio colombiano. La Colombia prehispánica no tenía una lengua franca como el quechua, que ha unido los Andes desde Nariño hasta Chile central. La gran diversidad lingüística favoreció la rápida aceptación del español en Colombia, primero como lengua franca y, después, como idioma de la vida cotidiana.

Al contrario de lo ocurrido en otras partes del país, en el Cauca cuatro grupos se aferraron a su idioma y decidieron conservarlo para diferenciarse de otros indígenas y de los hispanohablantes. Los ingas de la Bota Caucana siguen hablando quechua, el idioma del imperio incaico. Como ya he explicado esta lengua alcanzó cierto papel en la comunicación intergrupal en el suroccidente de Colombia antes de la conquista. Esto les facilitó su función como negociantes de plantas medicinas en esa región. Los runas, los quechuahablantes, son un pueblo de millones de integrantes. Muchos de ellos están convencidos de que va a volver una nueva época incaica. Todo esto fortalece el aferramiento a su idioma, el quechua. Muy diferente es la situación del los pueblos del grupo lingüístico Chocó, que viven en las orillas de los cortos ríos caudalosos que descienden de las faldas escarpadas de la Cordillera Occidental para desembocar entre los manglares de la costa Pacífica. Su terreno es de una lluviosidad extraordinaria. Factores geográficos y climatológicos limitaron la penetración del mundo colonial y nacional y facilitaron la sobrevivencia de esos idiomas.

La geografía también juega un rol en el caso de los paeces que viven en las faldas quebradas del Nevado del Huila. Pero existen terrenos igualmente ásperos en Colombia donde el idioma nativo ya se había perdido durante la Colonia. Los paeces son una nación excepcional comparable en Colombia con los wuayuu y en Suramérica con los mapuches de Chile. A pesar del desastre demográfico causado por las enferme-

dades importadas, supieron resistir con sus armas a los conquistadores, vencerlos y reorganizarse bajo el liderazgo del héroe Juan Tama. El idioma nativo fue, en esas condiciones, la base de la identidad anticolonial del conglomerado étnico que se había asentado en Tierradentro. Todavía llaman a los no indígenas “españoles”. El Estado colombiano es, para los paeces, el segundo colonialista. Esta es una de las principales razones que explica la subsistencia de su lengua. Un caso más extraño es el de los guambianos. Su idioma fue, en épocas precolombinas, el más disperso en el Cauca. El campesinado del valle de Pubenza y los coconucos en las faldas del volcán Puracé, lingüísticamente se hispanizaron, mientras los de Guambía y Totoró, a pesar de haber sido incorporados al sistema colonial, encontraron la fuerza de seguir con su lengua. En esto se parecen a los quechuahablantes de los Andes centrales, con la desventaja de que su idioma nunca fue lengua franca de una región. Una situación parecida no existe en Suramérica. El caso de los guambianos concuerda más con el de México; el orgullo de su identidad tiene que haber sido un factor fundamental para la sobrevivencia de ese idioma (*Faust, 2001*).

El norte del Cauca

El escenario físico en el cual, de manera específica, se adelanta el proceso que, hoy alrededor del Proyecto NASA, constituye tema central de este *Cuaderno*, es la región norte del Departamento del Cauca. Así describe esa zona Rubén Darío Espinosa, quien durante tres décadas ha venido acompañando el proceso:

El territorio del norte del Cauca es una porción de tierra plana y de montañas donde se abre el valle del río Cauca, que se constituye en límite o zona de frontera de dos departamentos claramente diferenciados: el Cauca, por sus tierras de ladera de vocación forestal donde nace la riqueza hídrica más importante del país, y el Valle, por sus tierras planas propicias

al desarrollo agrícola, industrial y urbano que lo caracteriza; el Cauca, por su población mayoritariamente campesina indígena, el Valle por su población más urbana, de empleados y jornaleros. Sin embargo, en el norte del Cauca confluyen ambas características, las tierras planas con las de montaña; los empleados y jornaleros de población afrodescendiente, que habita las tierras planas, concentrada en pequeños y grandes cascos urbanos y los campesinos, principalmente indígenas, que habitan la zona montañosa.

El norte del Cauca es un territorio de tránsito hacia Cali, capital del Valle; región de las más prósperas del país, emplazamiento de la agroindustria de la caña y de buena parte del desarrollo industrial nacional y zona de circulación de un gran número de bienes de importación y exportación. Su epicentro urbano es Santander de Quilichao, la ciudad intermedia más importante del norte del Departamento y la segunda después de Popayán, su capital [ñ]

Por su importancia geográfica y estratégica, en sus partes altas se han establecido frentes de casi todas las guerrillas que han surgido en el país: las guerrillas liberales, las FARC, el ELN, el M-19 que tuvo su zona de negociación en Santo Domingo, en el municipio indígena de Toribío, el Ricardo Franco, el PRT, el Quintín Lame, el Batemán Cayón y el JECA⁶. Así mismo, por la zona han circulado buena parte de los grupos de narcotraficantes del Cartel de Cali que utilizan el territorio para lavar dineros o para establecer “cocinas” de procesamiento de coca. A finales del 2000, apareció uno de los frentes paramilitares de las AUC, para quitar poder territorial a quienes lo detentan o para reforzar, según sus intereses, el de quienes no han dejado de ejercerlo, extendiendo desde Santander y el Naya las muertes y matanzas de la población des-

⁶ Se refiere a los siguientes grupos armados: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo; Ejército de Liberación Nacional; Movimiento 19 de Abril; Frente Ricardo Franco; Partido Revolucionario de los Trabajadores; Movimiento Armado Quintín Lame; Movimiento Jaime Bateman Cayón; Movimiento Jorge Eliécer Gaitán (nota de la editora).

armada como muestra de fuerza, de la misma manera que lo han hecho grupos armados antecesores. [ñ]

Los territorios indígenas en el norte del Cauca se extienden a lo largo de ocho municipios de los trece que conforman la zona (*Espinosa Alzate, 2003*)⁷ y abarca 191.318 hectáreas de una gran riqueza hídrica y minera.

Esos ocho municipios son Toribío, Jambaló, Corinto, Miranda, Caloto, Santander, Buenos Aires y Suárez.

⁷ Este libro describe detalladamente el territorio y las diferentes dinámicas que lo caracterizan. No se incluye en su totalidad por razones de espacio, pero se recomienda su lectura.

T'IWE N'HI' YU'I NASAYAK

“EL ORIGEN DE LA TIERRA Y EL HOMBRE”

En los primeros tiempos no había tierra, ni gente, sólo existía Ks'A'w WALA “gran espíritu”.

Este espíritu era a la vez masculino y femenino, así se reproducía a sí mismo y de ahí otros espíritus como el EKTHE', “sabio del espacio”; el trueno, T'IWE YASE “nombrador de la tierra”; WEET'AHN “el que deja las enfermedades en el tiempo”; el KL'UM “duende que controla el ambiente”; el DAAT'I “espíritu del control social”; S'I' “espíritu de la transformación”; TAY el “sol”; A'TE “luna”; WEH'A “viento dueño de la atmósfera”. Estos son los hijos mayores de Ks'A'w WALA “gran espíritu”; los hijos mayores se reprodujeron y originaron las plantas, los animales, los minerales y crearon a un hijo especial llamado NASA “el hombre” (gente). Todos estos espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el NASA YUWE (lengua páez) y sabían muchas cosas; unos eran cantores, otros artesanos, otros shamanes, consejeros, músicos y agricultores entre otros.

Antes el Ks'A'w WALA tenía una casa grande, allí vivía con los demás espíritus mayores. Los hijos mayores deambulaban permanentemente por todas partes porque no tenían lugar fijo dónde vivir. Un día Ks'A'w WALA les dijo que tenían que construir su propio hogar donde vivir cada uno. Entonces éstos se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares por separado.

En un comienzo vivieron en conflicto, TAY “sol” con sus rayos los quemaba, el agua lo inundaba todo. Al ver esto Ks'A'w WALA los orientó para que se unieran en uno solo y así formaran un solo hogar; así lo hicieron y al unirse se compactaron y forma-

ron la tierra. Al unirse continuaban reproduciéndose en animales, hombres, vegetales, minerales, machos y hembras, para que continuaran reproduciéndose y generando más vida. Como la tierra era débil, gelatinosa, entonces las piedras hembras y machos se juntaron y se reprodujeron para que la tierra fuera más firme.

De esta manera se formaron cuatro casas y cuatro caminos: la casa principal de Ks'A'w WALA, la casa de los hijos mayores y la casa de los hijos menores, en donde vivían los Nasa, los animales, los vegetales, y la casa de los YU'KHIPMENAS, “los tapanos”, hombres sin rabo, los que viven bajo la tierra.

EL K'DUL, “cóndor”; el MEWEH', “rey de los gallinazos”; el S'UITA, “armadillo”; y el THE', “médico”, entre otros, conocen el camino para llegar a las cuatro casas porque entienden el idioma para comunicarse con los seres que viven allí.

MITO RECOGIDO POR MARCOS YULE YATACUÉ,
MAESTRO DE SABIDURÍA Y ETNOLINGÜISTA DEL RESGUARDO DE TORIBÍO

Raíces remotas, raíces cercanas

No existe claridad absoluta sobre el origen de los indígenas nasa. El ya citado antropólogo Franz Faust, explica algo que, de hecho, *saben y sienten* cotidianamente los pensadores nasa: todos los pueblos amerindios, incluidos los nasa, “descienden de los pocos inmigrantes que entraron al continente americano no hace más de 20.000 años. En los 20.000 años de existencia de los seres humanos modernos, el continente americano fue el último en ser poblado. Esta historia relativamente corta explica la gran similitud conceptual que une a todos los amerindios y la marcada cercanía de esta filosofía con Asia oriental, de donde provienen los antepasados de los indígenas americanos”.

“Sin lugar a dudas”, prosigue Faust, “los paleoindios entraron desde Siberia a América. Al Cauca entraron hace por lo menos 12.000 años. Entre otros bienes culturales trajeron de Asia una filosofía que todavía une en su fondo a todos los pueblos amerindios. Además, esto se refleja en la cotidianidad de muchos pueblos mestizos. Como la filosofía de Asia oriental, la amerindia se construye sobre la relación dialéctica entre dos polos” (*Faust, 2001, pág. 261*).

La clasificación de los fenómenos y de los elementos que conforman el mundo en *calientes* y *fríos*, el reconocimiento de las tensiones permanentes entre la armonía y el desorden, el sentido de la existencia como un conjunto de procesos, la comprensión y simbolización de esos procesos como *espirales* que se desarrollan en el espacio y en el tiempo, la interconexión entre todos los sucesos del cosmos y el culto al agua y a su *sabiduría* como maestra de vida, son apenas algunos de los conceptos fundamentales de las cosmovisiones indígenas que remiten de manera inmediata al taoísmo chino, lo cual confirma que esas cosmovisiones constituyen la memoria vital y viviente de sus remotos orígenes asiáticos. Una concepción dialéctica del mundo opuesta a lo que convencionalmente ha dado en llamarse “pensamiento occidental”.

En cuanto al origen de los actuales paeces o nasa, señalan los antropólogos Herinaldy Gómez y Carlos Ariel Ruiz que desde la

investigación se han tejido diversas hipótesis, “hasta el punto de que los mismos paece, dependiendo de la situación que esté de por medio, se acogen a unas u otras. Nosotros pensamos que lo que hoy se concibe como pueblo Nasa es resultado de múltiples e intensos procesos de asimilación intercultural vivido entre distintas comunidades étnicas, y en los que concursaron muy seguramente prácticas políticas, formas de control y subordinación, acuerdos y alianzas, etc. Así por lo menos lo indican las cinco variaciones dialectales del idioma, los distintos rasgos fenotípicos y las distintas versiones míticas de origen. En este sentido los paece provienen y son resultado de la diversidad” (*Gómez y Ruiz, 1997*).

Pese a lo anterior, los citados investigadores presentan una serie de argumentos que corroboran que las raíces de los nasa se extienden a la selva tropical y que llegaron a Tierradentro en el siglo XIV. Un probable origen no andino indicaría una adaptación a las montañas relativamente reciente y que de algún modo tuvo lugar debido a la asimilación de los conocimientos y técnicas de las comunidades nativas. Según ellos, hay razones para sospechar el origen amazónico de los nasa como la costumbre páez precolombina de tomar la cabeza como trofeo. “La similitud de la leyenda de la culebra lameña con el mito de creación de los tukanos del Vaupés, que narra la forma como una anaconda celestial nada río arriba depositando los ancestros de los actuales grupos indígenas ubicados a lo largo de la ribera. El parecido entre la terminología del parentesco nasa o páez, con la de las étnicas indígenas amazónicas. Las fuertes relaciones de los nasa con etnias como los pijao, yalcones e incluso los omaguas y los panches del Magdalena, puesto que algunos de estos entendían el idioma páez (nasa yuwe). El régimen de autoridad cacical que regía solamente en momentos de guerra y no disfrutaba de beneficios y tributos, como en cambio sí sucedía en etnias andinas como los guambianos. La probable relación de Juan Tama con la práctica de traer “piezas Tamas” del Caguán, para fundar pueblos en el Alto Magdalena” (*Gómez y Ruiz, 1997*).

Faust, por su parte, añade un argumento que permite reafirmar el origen amazónico de los nasa: mientras en el Cauca los guambianos, coconucos y yanaconas llevan a cabo prácticas de “agricultura andina”, en la cual “una pequeña área cercada para

la rotación es suficiente” y “las cercas marcan los terrenos de uso de una familia”, los paeces aplican el modelo amazónico, que “exige terrenos mucho más grandes” y en la cual “el borde de cultivo es de vegetación terrestre” (Faust, 2001).

El mismo Faust, sin embargo, aporta otro argumento que, en este caso, indicaría un origen no amazónico del chamanismo que practican los *the'wala* o médicos tradicionales nasa: mientras los ingas de la Bota Caucana y epera de la Costa Pacífica practican un chamanismo basado en el yagé o pildé (*Banisteriopsis caapi*), que les otorga el poder de “ver los poderes de lo incontrolable” (lo cual los inscribe en la “escuela” amazónica), los nasa ejercen su chamanismo mediante la capacidad de sentir esos poderes a través de flujos energéticos que corren por el cuerpo. Esa facultad se agudiza con la utilización de ciertas plantas, la más importante de las cuales es la coca, y los inscribe dentro de la “escuela” de chamanismo andino.

En cuanto al origen de la lengua páez o *nasa yuwe* (*nasa*: gente-*yuwe*: boca), existen iguales discrepancias. Algunos estudiosos coinciden con la clasificación que hiciera Paul Rivet en 1946, según la cual pertenece a la macrofamilia lingüística chibcha (Beltrán, 1989), cuyo exponente más característico era la lengua que hablaban los muiscas del altiplano cundiboyacense a la llegada de los españoles y que por esa misma razón son popularmente conocidos como chibchas. Otros, por el contrario, afirman que el páez pertenece “a una estirpe de lengua única” (Vásquez, 2001).

Lo cierto, entonces, es que así como el Cauca, de cuyo territorio forman parte, es un caleidoscopio en el que confluyen ñen medio de múltiples conflictos ñ distintas dinámicas biogeográficas, étnicas, históricas y culturales. Así mismo los nasa, unos de sus habitantes ancestrales, constituyen una síntesis surgida de la interacción entre sus orígenes andinos y amazónicos, con influencias caribes, y de éstos con muchas de las corrientes que llegaron ñy siguen llegando ñ desde el arribo de los europeos al continente americano, y concretamente a lo que hoy es el Cauca. De hecho, así se reconocen a sí mismos los nasa: como el resultado de una mezcla de culturas, forjada a lo largo de los siglos, en ese crisol turbulento que es el Cauca.

La resistencia de los nasa

Etapas guerreras

Durante muchas generaciones los indígenas paeces o nasa fueron un pueblo guerrero y temido. Existe memoria de sus enfrentamientos con los pijaos ñahabitanes del “*espacio de abajo*” (Gómez y Ruiz, 1997) y con otras tribus vecinas, que se prolongaron aún después de la llegada de los españoles. Pero también se sabe de múltiples alianzas entre nasa, pijaos y yalconesñ y de éstos con otras tribus “aunque de distintas lenguas y muchas de ellas enemigas” (Arroyo, 1907) para enfrentarse a los invasores europeos.

Famoso es el levantamiento de la cacica Gaitana (1538) para vengar el asesinato de su hijo, quien fue quemado vivo por orden de Pedro de Añasco. La Gaitana, aliada con Pigoanza, cacique de los yalcones, capturó a Añasco, le sacó los ojos y lo exhibió por toda la región hasta que éste cayó muerto.

Los cronistas españoles hablan de grandes batallas o *guazábaras* ñ“nombre que daban los conquistadores del Perú al grito de guerra de los indígenas y a las guerras mismas que sostenían entre sí o con los españoles” (Arroyo, 1907)ñ, entre las que se destaca la batalla del Peñón de Tálaga (1540)⁸, en el corazón de Tierradentro, a donde llegó el ejército de Belalcázar con el propósito de aplastar la rebelión de paeces y yalcones o, como decían en la época, “para castigar las insolencias de los indios”.

Esta batalla, en la que resultaron derrotados los españoles, les cerró definitivamente la posibilidad de dominar a los nasa por la vía de las armas. La “*pacificación*” de Tierradentro sólo se logra posteriormente, y no sin dificultades para los colonos, a través de los curas doctrineros que iniciaron su labor en 1613, cuando los jesuitas, a quienes acude el entonces Gobernador de Neiva, “*entran a desempeñar la labor de conquista de almas* hasta 1640, año en el cual se ven forzados a retirarse ante el persistente rechazo

⁸ *Ibidem*. Página 193 y ss.

indígena. Posteriormente (1682) llegan los padres franciscanos quienes debieron ceder en 1689 el paso a los sacerdotes seculares” (Gómez y Ruiz, 1997).

Lo cierto es que la conquista de lo que hoy es el Cauca no resultó tarea fácil para los europeos. Ciudades como Popayán, Neiva, Ibagué, Caloto y La Plata eran atacadas de manera permanente (y algunas, como Caloto, debieron ser *refundadas* hasta cinco veces). Como lo indica en tono de queja el cronista Juan de Castellanos,

*No fueron excusadas ni baldías
Las prevenciones y las diligencias
Porque todas las noches y los días
Venían a guerreras competencias.
Ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ ñ
No pasaban día sin bullicio
Ni noche que quieta se durmiese;
Velar y pelear es el oficio,
Sin que ninguno reposar pudiese.
Matábanles los indios de servicio
Al descuido menor que se tuviese,
Y en un momento, ya varón ya hembra,
Por la cruel canalla se desmiembra.*

Según el historiador Jaime Arroyo, en los enfrentamientos que sostenían los españoles con los indios “*la muerte fue el menor de los peligros*”, afirmación que sustenta en dos versos del ya citado Juan de Castellanos:

*Y tan alborotados los terrenos
Que miedo de morir era lo menos.*

Interesante también la manera como las crónicas registran la participación de las mujeres indígenas y de los niños en la resistencia contra los conquistadores. En el relato que hace Arroyo de la batalla en la que perdió la vida Juan de Ampudia, el primer Alcalde de Popayán, cuenta que “*multitud de mujeres seguían á la tropa (indígena) con ollas y demás utensilios para el festín del triun-*

fo”. Más adelante, al describir la otra batalla que ya mencionamos, utilizando palabras que hasta hace poco eran de uso común para referirse a los indígenas, dice que *“todo el grueso de los paeces se hallaba fortificado en el peñón de Tálaga, elevado risco de la figura aproximada de un cono trunco, en cuya cima, bastante capaz, acampaban los salvajes con sus mujeres é hijos, abundantes provisiones de boca y grande acopio de dardos, piedras, piedras para galgas y guijarros para sus hondas”*.

En el siglo XX se dieron algunas expresiones de resistencia armada por parte de comunidades nasa: el levantamiento indígena liderado por Manuel Quintín Lame, cuyo frente principal de todas maneras no fue el militar sino el jurídico y el organizativo; la creación, conjuntamente con comunidades campesinas, de grupos de autodefensa en Tierradentro y el sur del Tolima, con el objeto de repeler los ataques de los terratenientes durante la violencia de los años 50 ñgrupos que persistieron hasta 1964 cuando cayó la “República Independiente de Riochiquito, en los límites entre el Cauca y el Huila”ñ (Beltrán, 1989).

Por último, la conformación del grupo guerrillero indígena Movimiento Armado Quintín Lame, creado con el apoyo del M-19 para contrarrestar los fusilamientos de líderes indígenas por parte de las FARC. Este grupo, que actuaba de manera independiente del Consejo Regional Indígena del Cauca y de otras organizaciones indígenas, también ejecutó varias acciones armadas, entre otras contra industriales azucareros como retaliación por el desalojo de la hacienda López Adentro y contra las fuerzas de seguridad del Estado a raíz del asesinato del padre Álvaro Ulcué (Carlos César Perafán Simmonds, en Beltrán Peña, 1989). Cuando las organizaciones indígenas se dieron cuenta del peligro que para el movimiento étnico y para las comunidades representaba la existencia de un grupo de autodefensa armada, propiciaron su desmovilización, la cual se llevó a cabo en 1991, bajo el gobierno del presidente Virgilio Barco Vargas⁹.

En la memoria de los nasa de hoy ha quedado así el recuerdo de su participación en otras contiendas armadas:

⁹ Presidente de Colombia entre 1986 y 1990.

Anteriormente los mayores sí lucharon eso. En la Guerra de los Mil Días sí les tocó. Lucharon con armas: unos se aliaron con otros y eso sirvió para dividirnos. Se aliaron en la guerra del 48 con los liberales, otros con los conservadores, y resultaron matándose entre los mismos. Entonces no nos sirve (*Marcos Yule, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Los “caciques nuevos”

Aunque la historia no la hacen los individuos sino los pueblos, sí existen individuos que, en un momento determinado de un proceso, interpretan, sintetizan y encarnan las condiciones particulares de ese proceso, y las características, aspiraciones y potencialidades de las comunidades que lo protagonizan. Líderes que tienen la capacidad de inspirar en la gente los sentidos de pertenencia, de significado, de capacidad y de propósito común.

En la historia del proceso de resistencia cultural y territorial de las comunidades indígenas del Cauca existen varios de esos líderes. Como esa historia, al igual que la dinámica del escenario natural en donde la misma tiene lugar, se encuentra en plena efervescencia y construcción, los individuos con los cuales se identifican ciertos “puntos de cruce” del proceso no solamente pertenecen a un pasado remoto, sino que, seguramente, muchos de ellos han desarrollado su ciclo vital al mismo tiempo que una gran cantidad de los lectores y lectoras que este *Cuaderno* llegue a tener.

Algunos de esos individuos, hombres y mujeres, están vivos. Otros, como Álvaro Ulcué Chocué y Cristóbal Sécue, fueron asesinados en un pasado cercano. Otros, como Manuel Quintín Lame, llevaron a cabo la parte más importante de su misión hacia mediados del siglo pasado. Y otros, como Juan Tama y Manuel de Quilo y Sicos ejercieron su liderazgo transformador alrededor del año 1700, es decir, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, más o menos a mitad de camino entre el momento en que los europeos se enteran de la existencia de este “nuevo mundo” y los tiempos que vivimos hoy.

En este capítulo vamos a hablar de dos de esos líderes nasa: Juan Tama y Manuel de Quilo y Sicos, a quienes algunos historiadores identifican como los “caciques nuevos”.

Como ya lo describimos con palabras del padre Álvaro Ulcué, JUAN TAMA fue al mismo tiempo un personaje mítico y un personaje histórico que ejerció su liderazgo a principios del siglo XVIII. En palabras de Francisco Beltrán, “no se trata de un ser lejano, sino presente y actuante dentro de la comunidad, a la cual alienta, fortalece e imprime dinamismo y búsqueda de superación” (*Beltrán Peña, 1989*). Su nacimiento, íntimamente ligado a una de las avalanchas que cada cierto tiempo recorren, como una serpiente, el cañón del Páez, y su “partida” en una de las lagunas sagradas del territorio, coinciden con la forma de nacer y de dejar el mundo de varios caciques nasa: la cacica Mandyhuahua, la cacica Guyumús, los caciques José Calambás y Juan Chiracol y Llevan (*Gómez y Ruiz, 1997*).

Heredó su liderazgo “terrenal” a la muerte de su tío Jacinto Mosca, cacique de Pitayó, quien reclamaba ante la Corona española “que no se debe reconocer a otro cacique que a él mismo y sus sucesores legítimos”; conformó un gran territorio con los pueblos de Pitayó, Jambaló, Quinchaya, Pueblo Nuevo, Caldono, el cacicazgo de Vitoncó (que comprende las actuales poblaciones de Suin, Chinas, Lame, Vitoncó, Mosoco y San José) y Wila¹⁰, cuya cacica era su esposa (*Gómez y Ruiz, 1997*).

Mientras tanto su compadre, Manuel de Quilo y Sicos, sobre quien volveremos después, gobernaba el cacicazgo de Toribío, que comprendía las parcialidades de San Francisco, Toribío y Tacueyó.

Estos dos caciques inician una nueva etapa en la organización social y política de los nasa, pues por primera vez las comunidades de esta etnia se unen entre sí y con otros grupos indígenas en forma permanente, sobre una base territorial y bajo un jefe civil y militar, y no únicamente de manera temporal y con fines de guerra, para enfrentar a un enemigo común.

¹⁰ Población que desapareció totalmente en el terremoto y la avalancha del 6 de junio de 1994.

De alguna manera los nasa actuales continúan orientándose por los siguientes postulados fundacionales que constituyen el principal legado de Juan Tama:

- ñ La dinastía Tama-Calambás¹¹ seguirá gobernando a los paeces.
- ñ La tierra de los paeces únicamente será de los paeces y para los paeces.
- ñ Los paeces no mezclarán su sangre con la de gente extraña (que otros interpretan como “no se aliarán con sus enemigos”).
- ñ Los paeces no serán vencidos ni acabados.

MANUEL DE QUILO Y SICOS, por su parte, proclamó los derechos preferenciales de los pueblos indígenas en la siguiente carta dirigida a los reyes de España: “Yo creo que sólo vuestra majestad tenga derecho a ceder tierras a los blancos, esto sin perjuicio de los indios tributarios, porque a más tenemos derecho y preferencia porque dependemos y somos legítimos americanos y no somos venidos de lugares extraños, me parece todo un derecho a más de ser uno dueño. Como su majestad es quien gobierna lo que conquistó y tiene derecho absoluto, suplicamos nos prefiera mirándonos primero como a sus sumisos tributarios, y en segundo lugar, como justicia, como a dignos acreedores a las tierras que nuestros antepasados nos dejaron y de quien procedemos por nuestro origen y principios” (*Gómez y Ruiz, 1997, pág. 35*).

El documento anterior es “realista”, no tanto por su aceptación de la autoridad del rey, como por su reconocimiento de que, en ese momento, ya es inevitable el dominio español sobre el territorio americano. Pero a partir de ese mismo reconocimiento, Quilo y Sicos, basado junto con Juan Tama en las “Leyes de Indias”, lidera la invocación a la “Ley de Origen” como estrategia para reclamar la autonomía indígena dentro de los territorios que les

¹¹ Hace referencia al cacique guambiano Calambás, quien inicialmente peleó contra los paeces aliado con los españoles, pero que posteriormente se unió a la causa indígena.

pertenecen. Esta carta es una muestra de que la lucha armada ha sido dejada atrás y la resistencia ha entrado a otros terrenos¹².

El siglo xx hasta el año 1980

Colombia entró al siglo xx en plena Guerra de los Mil Días (1899 a 1902) que dejó cerca de 100.000 muertos en los campos de batalla. En esa guerra los indígenas pelearon divididos entre el bando liberal y el bando conservador, defendiendo en ambos lados intereses totalmente ajenos a los suyos y a su tradición¹³. El historiador Carlos Eduardo Jaramillo menciona que “el liberalismo caucano se mostró prolífico en la organización de guerrillas, cuyos grupos se extendieron desde el valle del Patía hasta el hoy departamento del Quindío en sus límites con el Tolima, arrastrando en su empuje a la población indígena, especialmente a los paeces y guambianos, quienes constituyeron numerosas guerrillas que repartie-

¹² Los historiadores destacan la importancia de que los cacicazgos existentes en ese momento fueran conformados por los mismos indígenas y no por los colonizadores españoles, al igual que la pertenencia de distintas etnias a esos cacicazgos. Citando a Víctor Daniel Bonilla, Gómez y Ruiz informan que en 1700 existían cuatro grandes cacicazgos: el de Toribío, gobernado por Manuel de Quilo y Sicos, conformado por indígenas toribíos, calotos, pijaos, burilas y paeces, y comprendía las parcialidades de San Francisco, Tacueyó y la orilla del río Palo. El de Pitayó, conformado por indígenas de Guanacas, Pitayó, Jambaló, Caldono, Quichaya y la región de Vitoyó. El de Togoima, conformado por restos de antiguas tribus yalcones y paijaos que se mezclan con parcialidades paeces que se asientan en los pequeños cacicazgos de Yutuc, Apirama, Yaquivá, Pisimbalá y Ambostá. Y el gran cacicazgo de Vitoncó, gobernado por Juan Tama, compuesto por las parcialidades de Tálaga, Mesa de Tóez, Wila y Suín, las que pasaron a formar de Vitoncó o *chamb wala* (pueblo grande) el núcleo mayor y más tradicional de los paeces, el cual fue conocido más tarde como capital de la etnia (Gómez y Ruiz, 1997, pág. 34).

¹³ Sin embargo, refiriéndose en general a las contiendas civiles que azotaron al país en el siglo XIX, el autor Francisco Beltrán afirma que “si en determinadas circunstancias los naturales tomaron parte en revueltas regionales, no lo hicieron por defender una determinada línea partidista, sino simplemente porque estaba de por medio la defensa de sus predios.” (Beltrán Peña, 1989, pág. 76).

ron su militancia entre los dos bandos enfrentados” (*Jaramillo, 1989*). El mismo historiador, en otro texto, describe distintas modalidades de reclutamiento “forzoso” o “voluntario”, a través de las cuales, seguramente, muchos indígenas fueron obligados a participar en la guerra (*Jaramillo, 2000*).

Como lo mencionamos al inicio de este *Cuaderno*, el país venía de una sucesión de rebeliones locales y de guerras civiles generalizadas que determinaron que en el siglo XIX lo que hoy es Colombia hubiera tenido cuatro nombres distintos y hubiera estado regida por seis constituciones diferentes.

En medio de esa atmósfera de conmoción, el 31 de octubre de 1880 nació MANUEL QUINTÍN LAME, en el corregimiento de Las Piedras, perteneciente al actual municipio de Popayán. Hijo de un terrazguero¹⁴ de las grandes haciendas cercanas a esa ciudad, su abuelo era un indígena nasa que había emigrado desde Tierradentro años atrás.

Fue cabo del Ejército Nacional (condición en la cual peleó en la Guerra de los Mil Días), jefe del resguardo en la frontera ecuatoriana y abanderado (*Beltrán Peña, 1989*)¹⁵. Al retirarse del ejército vuelve al Cauca y “se dedica a unir a todos los indios de los resguardos de ambos lados de la cordillera. Les da razones por las cuales no deben en justicia pagar el terraje, y del por qué deben rebelarse contra las autoridades en caso de forzosa desocupación de las tierras. Este plan bien pronto se extiende por los departamentos de Tolima, Huila, Valle del Cauca hasta Nariño”. En 1920 los indígenas del Tolima crean el “Supremo Consejo de Indias” y en 1930 inician la recuperación de tierras en Ortega, Coello y Saldaña (*Beltrán Peña, 1989*).

Dejemos que sea el propio Manuel Quintín Lame quien, en palabras que transcribe Francisco Beltrán, nos cuente su proceso de formación como defensor de los derechos indígenas:

¹⁴ Indígena o campesino obligado a pagar terraje ñdeterminados días de trabajo no remuneradoñ a cambio del derecho a ocupar y cultivar un trozo de la hacienda del terrateniente.

¹⁵ Al hablar de “resguardo” seguramente se refiere a un puesto militar y no a un resguardo indígena (nota del autor).

Con valor le he hablado al más temible juez, al más inteligente jurisconsulto, valor que dejó como un ejemplo para todos los niños indígenas de todo el país colombiano. Porque para ser abogado no se necesita estudiar ni tener diploma. El diploma es la verdad en su puntoñ

La jurisprudencia que yo aprendí fue enseñada en los campos de lucha, donde me acompañaba esa imagen que iba alzando vuelo de imagen en imagen, y que yo miraba hoy más bella que ayer y que pensaba sería más bella mañana que hoy.

Cuando le pedí la educación a mi padre, señor don Mariano Lame, y que me mandase a una escuela, me consiguió una pala, un hacha, un machete, una hoz y un güiche, y me mandó con mis siete hermanos a socolar y derribar montañas” (*Beltrán Peña, 1989, págs. 79 y 80*).

En 1915 lideró un levantamiento indígena autónomo (que logró superar las divisiones impuestas por los partidos Liberal y Conservador) en desarrollo del cual se produjeron varios combates contra las tropas del gobierno. Ese levantamiento en particular terminó cuando Quintín Lame fue encarcelado y llevado preso a Popayán. Cuenta en su libro *En defensa de mi raza*, que en total pasó 18 años, 7 meses y 21 días en las cárceles del país, como resultado de 200 detenciones a que fue sometido a lo largo de su vida. Murió en Ortega (Tolima) el 7 de octubre de 1967.

Su movimiento, denominado “La Quintinada”, tenía los siguientes objetivos, que no solamente constituyen un lazo de continuidad entre los manifiestos de Juan Tama y Manuel de Quilo y Sicos con el movimiento indígena actual, sino que en su esencia conservan plena validez:

- ñ Defensa de las parcialidades indígenas y rechazo de toda ley que atentara contra los resguardos.
- ñ Negativa rotunda al pago de terraje o a cumplir con obligaciones personales por concepto del derecho a la tierra.
- ñ Afirmación de los cabildos como centros de autoridad.

- ñ Recuperación de tierras usurpadas por los terratenientes y desconocimiento de todos los títulos que no se basen en cédulas reales.
- ñ Rechazo y condena a la discriminación racial a que están sometidos los indígenas colombianos.

En 1920 se sofocó “La Quintinada” y en ese mismo contexto se expidió la ley 104 de 1919 que ratificó la división de los resguardos y dispuso severos castigos expresados en despojo de la tierra para aquellos indígenas que se opusieron a la división. En opinión del historiador Roberto Pineda, “posiblemente fue una reacción contra la rebelión de los terrajeros del Cauca dirigida por Manuel Quintín Lame, que entre 1914 y 1918 habían disputado el poder de la élite payanesa en las montañas del Cauca” (*Pineda Camacho, 2002*).

La derrota militar de Quintín Lame no les puso fin a las aspiraciones indígenas, pero el movimiento se vio envuelto en la confusión que también dominó al país durante la primera y parte de la segunda mitad del siglo XX y que, otra vez, tuvo como principales instigadores a los partidos tradicionales.

Los cabildos, una institución colonial que, junto con la figura de los resguardos, fue creada por los españoles. Pero de ella se apropiaron los indígenas en su lucha para conservar los resguardos como territorios colectivos y para garantizar una relativa autonomía en el gobierno de sus comunidades, se convirtieron en la práctica en “mandaderos de los políticos e igualmente de la iglesia” (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*), que se limitaban a repartirles la tierra a los comuneros y a resolver problemas internos de las comunidades, pero sin proyección política propia y sin propuestas de ninguna especie en términos de verdadero desarrollo. “Normalmente los cabildos fueron en muchos lugares instituciones que eran fortín de los políticos. El gobernador y los demás trabajaban en función de los partidos políticos. Eso se daba, porque tampoco existía la claridad de qué se iba a hacer o para dónde había que orientar el trabajo” (*Cristóbal Secue, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*). “No existían proyectos como ahora. Ahora se habla a cada momento de ‘proyectos’ y ‘proyectos’. En esa época la gente hacía era ‘peticio-

nes' a los políticos. No había como la idea que hay ahorita, más ordenada, acerca del Plan de Desarrollo y de proyectos" (*Arquímedes Vitonás, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

El periodo conocido como "la violencia", esa guerra partidista que se desató en el país a partir del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, encontró a los indígenas del Cauca con un alto grado de desorganización. Ya desde 1946 se había incrementado "la lucha contra la propiedad colectiva indígena. Gran parte de los resguardos de Nariño, por ejemplo, fueron divididos por un decreto oficial. Desde el Estado se fomentó una política de negación de las culturas y de las sociedades indígenas, en cuanto que se percibía ñasí lo había planteado claramente Laureano Gómez en su conferencia 'Interrogantes sobre el progreso de Colombia' (1928) ña los indios y a los 'negros' como estigmas de inferioridad racial" (*Pineda Camacho, 2002*).

Lo cierto es que en ese periodo aciago de la historia nacional que enfrentó nuevamente al pueblo liberal contra el pueblo conservador, los indígenas caucanos también aportaron centenares de muertos, en especial de manos de "*los pájaros*", nombre con que se conocían a las fuerzas macabras del gobierno conservador, encargadas de eliminar cualquier forma de oposición. Aunque esa etapa particular de la violencia en Colombia se superó ño tomaron su lugar formas todavía más complejas de agresión ñen las comunidades indígenas todavía hay quienes hablan de "*la pajaramenta*" para referirse a los asesinos contratados para eliminar a sus líderes.

El 24 de febrero de 1971 marca un hito importante en la historia del movimiento indígena. Ese día, en una asamblea (primer congreso) llevada a cabo en Toribío, nace el CRIC, con siete puntos de lucha: recuperar las tierras de los resguardos; ampliar los resguardos; fortalecer los cabildos; no pagar terrajes; hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, y formar profesores indígenas.

"Esa parte ya empezaba a hacerse eco acá en nuestras comunidades, pero el esfuerzo de reunirse, concienciar, capacitar, era clandestino. Se hacía por las noches a escondidas, en los cafetales, porque era mal visto. Si detectaban una reunión en tal vereda ya

eran ‘comunistas’ y había que llamar a los líderes y meterlos a la cárcel. Por esa parte era difícil reunirse y organizarse” (*Javier Vitonás, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Como ejemplo del clima de represión que caracterizaba el momento en que se crea el CRIC, hay que indicar que los fundadores fueron encarcelados y que el Comité Ejecutivo nombrado para dirigirlo¹⁶ no pudo reunirse ni una sola vez (*Beltrán Peña, 1989*).

No en vano el líder nasa Ezequiel Vitonás comenta la paradoja de que “antes las reuniones eran a escondidas; eran prohibidas: se iba a la cárcel. Ahora, en cambio, hasta premio nos dan por hacer algo así”.

El mismo Ezequiel relata cómo era en ese momento la vida cotidiana de las comunidades indígenas del Cauca:

“Me acuerdo de que había enemistades entre las veredas. Cuando se hacía una fiesta, un festival, había problemas. Por ejemplo, de La Calera bajaba un grupo y no se podían encontrar con los de La Fonda, porque había peleas; lo mismo sucedía con los del Asomadero. O sea, cada uno defendía su territorio, que era su vereda. Había división en la gente antes de la organización o antes de que los indios despertaran.

La otra cuestión que se veía era la explotación en todo sentido. Antes de estar las tiendas comunitarias se veía era mucha explotación: los productos se vendían al doble, no se tiraba a ganar diez o veinte pesos, sino que la mitad de lo que valía el producto. Lo otro que me enteré: mi abuelo tenía café. Entonces yo veía que bajaban los paisas de Santo Domingo a cambiar carne podrida por café; quisiera o no quisiera le descargaban la carne y luego le decían que tenía que pagar en café [ñ]

El cabildo en ese tiempo no se sentía. Yo nunca escuché hablar del cabildo así como algo fuerte. Se oía mencionar, pero por allá lejos, no así como lo escucho ahora.

¹⁶ Ese primer Comité Ejecutivo, nombrado en 1971, estaba conformado por Manuel Tránsito Sánchez (Presidente), Héctor Cuchillo (Vicepresidente) y Antonio Sánchez (Secretario). Información suministrada por el padre Antonio Bonanomi.

Antes se miraba al indígena como mirar al peor animal de la casa; como cuando uno tiene un perro con chande: siempre lo espanta. Yo notaba eso cuando bajé a estudiar a Tacueyó. Algunas personas decían: “Allá vienen esos indios; es indio sucio, Fulano de Tal; ese indio ladrón”. Así se referían y mencionaban la palabra “indio”, “chino” o “puerco”. Se escuchaban esas palabras aquí en la escuela de la gente del pueblo.

Uno sentía vergüenza de relacionarse con los pocos mestizos que había. Como yo no traía comida buena para comer en la escuela, era tanta la ofensa hacia el indio, que comía a escondidas de todos los demás. Me subía por allá a un árbol a comer las arracachas que me acomodaba mi mamá, porque si lo veían a uno los mestizos del pueblo era burla.

Había explotación. Recuerdo que mi abuelo tomaba bastante chicha y le fiaban la chicha; y por fiarle le tocaba quedarse toda la semana descontando. Uno no sabe qué tanto sería lo que le daban, pero le tocaba quedarse la siguiente semana, traer la abuela para descontar la chicha que se había tomado. Antes de que la gente se metiera a la organización, pienso que la unidad era muy mínima. Se veía unidad cuando la gente iba a misa. En la Semana Santa se amontonaba bastante gente para rezar, pero no para trabajar. En los momentos de elecciones también: mandaban a traer la gente con el cabildo. Recuerdo cuando invitaban a mi papá para ponerle un frental rojo al caballo, para ir a encontrar a un señor López. Salía mucha gente; entonces se veía esa unidad en ese momento y como pago a esa unidad o a esa utilización, les daban un pedacito de carne el día de las elecciones (*Ezequiel Vitonás, en Cátedra Nasa-Unesco*).

En esa lógica, cada una de las comunidades que luego darían a luz el Proyecto NASA, “era” de un color político. Al respecto cuenta Guillermo Tenorio:

La organización existía, pero de nombre, por la razón de que eran manipulados por los politiqueros, que en esa época existían en cada resguardo. Existía un color político aquí en Toribío,

que eran los conservadores. En el resguardo de Tacueyó manipulaban los liberales y en San Francisco los comunistas; así que estaba fraccionada cada comunidad. Cada Resguardo tenía su “dueño” (*Guillermo Tenorio, en Cátedra Nasa-Unesco*).

El mismo Tenorio, relata así lo que significaba en ese entonces el flagelo del aguardiente. Junto con la marginalidad, la explotación, la represión y la politiquería, formaban parte de un mismo *paquete*:

En esa época la gente se emborrachaba mucho. Claro, en esta época no se ve tanto: las mujeres poco se emborrachan. Antes amanecían dormidas en la calle con los niños pequeños atados en la espalda. Los intermediarios, los estanqueros, cambiaban con aguardiente de cuatro hasta cinco arrobas de café a los indígenas.

En ese periodo había mucha persecución, porque existía la Constitución antigua y la Ley 89 de 1890 que nos impedían a nosotros participar en el Concejo Municipal, en los cuerpos colegiados, y éramos considerados menores de edad. A nivel de la Constitución Nacional de 1886 los indígenas éramos totalmente desconocidos.

Entonces tenían toda la razón los politiqueros para hacer todas las maniobras necesarias para no dejarnos progresar en la organización. Por eso tanto atropello de la Policía, del Ejército, de los terratenientes y de los “pájaros a sueldo”. Hoy existen los llamados “grupos paramilitares”; en esa época se llamaban “pájaros”.

Nosotros estábamos en medio de esto para fortalecer la organización. Nos tocaba hacer reuniones en las veredas de noche y no prender ni siquiera velas. Me acuerdo tanto, con el Presidente del CRIC, que era Chucho Avirama, nos tocó subir a potrerito. De la casa salíamos como a las siete de la noche para que nadie nos viera, porque en esa época los mismos compañeros indígenas eran encargados de avisar a los politiqueros, porque eran sus patrones. Les decían lo que nosotros estábamos haciendo (*Guillermo Tenorio, en Cátedra Nasa-Unesco*).

En ese escenario, a finales de 1975, llegó el padre Álvaro Ulcué Chocué a Toribío¹⁷.

Había nacido 33 años antes, el 6 de julio de 1943, en el seno de una familia indígena, en Pueblo Nuevo, municipio de Caldono, Departamento del Cauca. Un mes antes de cumplir los 30 años, el 10 de junio de 1973, se ordenó sacerdote en el Seminario Conciliar de Popayán.

En su ordenación sacerdotal el padre Álvaro se expresó con estas palabras: “Dios siempre se queda con lo más malito. En el seminario comenzamos sesenta y dos la carrera sacerdotal y sólo tres llegamos al altar: Adán Mina (un negro), Joel Ortiz (un campesino) y yo (un indígena). Así se cumple aquello de que Dios elige a los humildes para confundir a los fuertes” (*Beltrán Peña, 1989*).

En 1974 fue enviado como vicario cooperador al municipio de Bolívar y en 1975 pasó con el mismo cargo a Santander de Quilichao, ambos municipios del Cauca. A finales de 1975 fue enviado como administrador de las parroquias de Toribío y Tacueyó. Desde Toribío atendía la parte baja de la parroquia de Jambaló (desde La Mina hasta Loma Gruesa).

En la memoria de los líderes nasa permanece el nombre de Célico Caicedo, como el jesuita que siendo director nacional de Pastoral Social, le propuso al padre Ulcué el reto de generar un proyecto como el NASA.

Cuando se oyó hablar por primera vez de “proyectos” fue cuando el padre Álvaro llegó a Toribío. De pronto podríamos decir en el año 77-78 se comenzó a hablar de proyectos de educación, pero era dirigido por el CRIC. Los programitas o proyectos como de las tiendas comunitarias eran manejadas y orientadas directamente por el CRIC. Posteriormente en el año 1978,

¹⁷ “Mirando en los libros de bautismos he encontrado que el padre Álvaro administró los primeros bautismos en Toribío en el mes de noviembre de 1975”. Recuerdo del padre Antonio Bonanomi en comunicación al autor.

ya se habían orientado veredas por el CRIC y comienzan a mirar cómo se podían rescatar las tierras que habían sido embargadas o negociadas por personas ajenas al resguardo, hablando del 77.

En el año 78 el padre Álvaro estaba acá con nosotros. Pero el padre Álvaro no era el que decía: “Recuperen de esa manera”, sino que a él le preocupaba que la gente estaba muy desorganizada y que los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, cada uno andaba por su lado. También la explotación y la pérdida total del idioma, la cultura y la esclavitud que existía.

A partir del 79 el padre Álvaro comienza a buscar, a reunir a los gobernadores. En eso se agudiza la recuperación de las tierras. Entonces, viendo el paso de la gente, él iba caminando inteligentemente, viendo lo que quería la gente. Y es cuando dice: “Hombre: ¿hasta cuándo vamos a vivir nosotros desorganizados?” (*Cristóbal Secue, en Cátedra Nasa-Unesco*).

Por su parte, Guillermo Tenorio lo recuerda así:

Hace mucha reflexión de esta situación a nivel cultural y empieza en 1979 con el equipo misionero en conjunto con las hermanas Lauritas¹⁸ a concienciar a la gente.

Cuentan que el padre Álvaro empezó a conformar un grupo de animadores de la comunidad, al cual llamó “Marchemos Unidos”. Era un grupito de análisis donde estudiaban la legislación, los derechos indígenas, la organización indígena del CRIC. También se estudiaba la Biblia, pero más los documentos de la teología de la liberación, como por ejemplo los documentos de Puebla. A este grupito pertenecían varios líderes de Sutatenza¹⁹.

¹⁸ Comunidad religiosa fundada en 1914 en Dabeiba (Antioquia) por la educadora Laura Montoya. Su acción comunitaria comenzó con los indígenas katíos.

¹⁹ Se refiere a los líderes que se formaron a partir de las Escuelas Radiofónicas creadas por el proceso que impulsó la Radio Sutatenza, emisora de Acción Cultural Popular, organización ligada a la iglesia católica. Sutatenza es la población de Boyacá en donde la organización tenía su sede.

La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN, describe parte del trabajo del Ulcué Chocué:

El padre Álvaro también crea relaciones con personas de afuera, con entidades y organizaciones, que apoyan y que colaboran en la concientización. Así hay muchas personas de la comunidad que participan en talleres en otras partes, sobre todo en el Instituto Mayor Campesino de Buga. Cristóbal Secue también fue uno de los que acompañó este proceso [ñ] Fue como la mano derecha del padre Álvaro (*Cátedra Nasa-Unesco*).

Y Guillermo Tenorio:

Entonces dice el padre Álvaro: “Hay que reunirnos con las tres comunidades, sin mirar color político, ni liberal, ni conservador, ni rechazar a los comunistas, sino que hay que buscar cómo solucionar las necesidades básicas: la necesidad de educarnos, darles educación a los hijos” (*Cátedra Nasa-Unesco*).

Con el propósito de lograr ese objetivo, del 8 al 12 de septiembre de 1980 se realizó en Santa Rita (Toribío) una asamblea a la cual asistieron 143 personas, la mayoría de Toribío, San Francisco y algunas de Tacueyó. También participan integrantes de CENPRODES, organización que venía ñy ha seguido desde entonces ñ acompañando el proceso.

En esa asamblea nació el Proyecto NASA.

Álvaro Ulcué Chocué fue asesinado en Santander de Quilichao el 10 de noviembre de 1984.

Cristóbal Secue Tombé, su mano derecha en el Proyecto NASA, fue asesinado el 25 de junio de 2001.

Ulcué decía: “Aunque maten a alguno de nosotros, no hay que tener miedo; hay que seguir adelante”²⁰. En efecto, el Proyec-

²⁰ Con fecha 1^ñ de febrero de 2005 el defensor del Pueblo, Colmar Pérez, se dirigió al ministro del Interior y de Justicia, Sabas Pretelt de la Vega, solicitándole convocar de manera urgente a la Comisión de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (Decreto 1396 de 1996) “con el fin de evaluar, en sesión

to NASA no solamente ha seguido adelante, sino que sus semillas han germinado en otras comunidades del Cauca y del país. Esa es la historia que cuenta la segunda parte de este *Cuaderno*.

extraordinaria, la grave situación de derechos humanos que afecta a varios pueblos indígenas, como lo demuestran los asesinatos de doce (12) indígenas (líderes de sus comunidades) en lo que va transcurrido de diciembre de 2004 a enero de 2005". De estos 12 indígenas, cuatro pertenecían a la comunidad yanacona (Cauca) y su asesinato se atribuye al grupo guerrillero ELN. Otro indígena, el fiscal del resguardo nasa de La Cilia, municipio de Miranda (Cauca), fue asesinado el 28 de enero, presuntamente por las FARC. Y dos indígenas wayuú fueron asesinados en Maicao (Guajira) por paramilitares armados de la AUC (Autodefensas Unidas de Colombia). En el año 2004 fueron asesinados 88 líderes indígenas en el país.

http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=2332

SEGUNDA PARTE

El Proyecto Nasa, ejemplo de
comportamiento emergente,
sostenibilidad global y
desarrollo endógeno

El Proyecto Nasa: un ejemplo de comportamiento emergente

Hace ya casi dos décadas, en 1986, en un congreso sobre “vida artificial” (A.L. o *artificial life*), Craig Reynolds, un investigador en sistemas complejos de Los Angeles Symbolics Corp., colocó una enorme cantidad de flechas virtuales a “volar” en el cielo ñtambién virtualñ del computador. Las llamó *boids*, una abreviatura de *bird objects* (objetos pájaros) o *birdoids* (“pajaroides”).

Cada una de esas múltiples flechas “volaba” siguiendo tres instrucciones muy simples:

- ñ No acercarse ni alejarse mucho de los demás objetos existentes en el “cielo” del computador, incluyendo los demás *boids*.
- ñ Tratar de igualar la dirección y la velocidad de los demás *boids*.
- ñ Tratar de volar siempre hacia el centro de los *boids* que se encuentran en la vecindad inmediata.

Al cabo de varias horas de correr el programa y de varias *iteraciones*¹ y *re-iteraciones*, y sin que nadie las hubiera programado específicamente para actuar de esa manera, las flechas comenzaron a “volar” con la complejidad con que vuela una banda-

¹ Repetición de un conjunto de instrucciones o de ciclos en determinadas condiciones.

da de golondrinas reales o con que se comporta un cardumen de peces. Sin importar el punto de partida de cada uno de los *boids*, estos objetos virtuales se reacomodaban, se detenían o arrancaban de manera simultánea, cambiaban súbitamente de dirección, evadían obstáculos, e incrementaban o reducían su velocidad, tal y como lo hacen las bandadas o los cardúmenes en la vida real.

Los investigadores les dan el nombre de *comportamientos emergentes* a esas formas complejas de comportamiento que surgen de manera espontánea y autónoma a partir de la *iteración* y *reiteración* de comportamientos muy “simples” y que, de otra manera, serían muy difíciles de alcanzar.

La conciencia sobre la existencia de *comportamientos emergentes* no es nueva: los indígenas tikuna de la selva amazónica utilizan, como ya lo había mencionado, la palabra *tashiwa* para referirse al comportamiento de las hormigas, que es uno de los casos más evidentes de comportamiento emergente en el mundo natural. *Tashiwa* es el salto cualitativo desde la manera “simple” de comportarse una hormiga, a la manera muy compleja de comportarse ñestructural y funcionalmenteñ un hormiguero.

Michael Crichton, el autor de *Parque jurásico*, describe así a los termiteros, otro ejemplo del comportamiento emergente como estrategia general de la vida en sus distintas expresiones y niveles de complejidad:

Las termitas africanas eran un ejemplo clásico. Estos insectos construían hormigueros semejantes a castillos de treinta metros de diámetro y torres que se alzaban a siete metros del suelo. Para valorar esta hazaña, había que imaginar que si las termitas fueran del tamaño de los hombres, esos hormigueros serían rascacielos de más de mil quinientos metros de altura y unos ocho kilómetros de diámetro. Al igual que un rascacielos, el termitero tenía una intrincada estructura interna para proporcionar aire fresco, eliminar el exceso de CO_2 y calor, etc. Dentro de la estructura había huertos para cultivar comida, residencias para la realeza y espacio vital para dos millones de termitas. No existían dos termiteros exactamente iguales; cada uno se construía independientemente conforme a

los requisitos y ventajas de un lugar en particular. Todo esto se conseguía sin arquitecto ni capataz, ni autoridad central. Tampoco había planos para la construcción codificados en los genes de la termita. Esas enormes creaciones eran el resultado de unas reglas relativamente sencillas que las termitas individuales seguían en su relación con las demás. (Reglas como: “si hueles que ha estado aquí otra termita pon una mota de polvo en este punto”). Sin embargo el resultado era indiscutiblemente más complejo que cualquier creación humana (Crichton, 2003).

La comprensión de eso que hoy se denomina *comportamiento emergente*, nos ha permitido a los seres humanos entender mejor procesos como, por ejemplo, el que durante un tiempo promedio de nueve meses sigue en el vientre materno un óvulo fecundado por un espermatozoide para convertirse en un ser humano, con trillones de células, cada una especializada en cumplir una función particular dentro del propósito colectivo del organismo del cual forma parte.

Por allá en 1954, otro científico inglés, Allan Turing, creó la palabra *morfogénesis* para explicar la manera como la vida logra desarrollar organismos complejos a partir de puntos de partida muy elementales (Johnson, 2001).

El llamado pensamiento occidental ha venido, poco a poco, entendiendo la realidad como el resultado complejo de la interacción de múltiples elementos interrelacionados, que al formar “un todo” dinámico, adquiere características distintas y superiores a la mera suma aritmética de las partes que lo conforman. Para explicar esa concepción de la realidad que desde siempre han intuitido las culturas poseedoras de formas de pensamiento no lineales, y que aparece en textos tan antiguos como el *Tao te Ching*, nosotros hemos creado, entre otras, la *teoría de sistemas* y la *teoría del caos* o de la *complejidad*, y conceptos como el de *autopoiesis*² y *comportamiento emergente*.

² Concepto forjado por Humberto Maturana y Francisco Varela (*De máquinas y seres vivos*), y por Niklas Luhmann (*Organización y decisión, autopoiesis hacia*

El biólogo inglés James Lovelock propuso una hipótesis que explica al planeta Tierra como un organismo vivo, cuya vida (una expresión global del *comportamiento emergente*) surge de la interacción permanente de múltiples organismos bióticos y de elementos abióticos (aparentemente carentes de vida), y la bautizó *Gaia*, por la diosa griega de la Tierra. Igualmente habría podido llamarla *nasa kiwe*, en la medida en que *nasa* expresa las diferentes formas en que se expresa la vida: la piedra, el árbol, la estrella y, por supuesto, la gente; y *kiwe*, el territorio en donde vive la vida; territorio que a su vez es un ser vivo.

Los teóricos definen básicamente la emergencia como “un sistema cuyos múltiples agentes interactúan dinámicamente de múltiples maneras, siguiendo reglas locales, independientemente de órdenes superiores, a partir de lo cual aflora un comportamiento colectivo reconocible [ñ] Un patrón de comportamiento de nivel superior que surge de una serie de interacciones paralelas y complejas de los agentes locales” (*Johnson, 2001*).

Una característica de las comunidades que se rigen por patrones de *comportamiento emergente*, de especial relevancia para el tema que nos ocupa en este documento, es esa autonomía decisoria y ese empoderamiento de los integrantes “de base” del sistema, con respecto a niveles jerárquicamente superiores. Lo cual no quiere decir que cada uno “haga lo que se le de la gana” en el sentido peyorativo de la frase (comportamiento que conduciría a un enjambre desestructurado) sino, precisamente, que lo que a cada uno “se le da la gana”, está auto-determinado por su pertenencia al grupo y contribuye a conformar el comportamiento colectivo y la identidad o personalidad global de ese grupo. La comprensión del *comportamiento emergente* permitió desmontar el error antropomórfico que nos hacía atribuirle a “la reina” de un

un entendimiento educativo), que se refiere a la “capacidad de un sistema para organizarse de tal manera que el único producto resultante es él mismo. No hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables y esto constituye su modo específico de organización. Nuestra experiencia está amarrada a nuestra estructura de una forma indisoluble. No vemos el espacio del mundo; vivimos nuestro campo visual”.

hormiguero o de una colmena, un papel equivalente al que cumple un gobernante absoluto y plenipotenciario en una monarquía.

Por el contrario, si las comunidades surgidas del *comportamiento emergente* se pueden identificar como expresiones claras de lo que se conoce como *pensamiento distribuido* (pensamiento que no se concentra en uno o en pocos cerebros sino en todos los integrantes de la comunidad), en ellas se puede encontrar también lo que podríamos definir como *poder distribuido*: un poder que no reside de manera exclusiva en una o más autoridades, sino en toda la comunidad. Lo cual equivale al ideal de la democracia participativa o a lo que en el Proyecto NASA denominan *liderazgo comunitario*.

Una última característica del *comportamiento emergente* que nos interesa resaltar, es que por tratarse de un sistema-proceso de carácter vivo y, en consecuencia, dinámico y orgánico, no es susceptible de planificarse de manera total, al menos en el sentido mecánico y rígido en que entendemos la planificación convencional. El proceso mismo, como la vida, va determinando a cada paso cuál es la mejor opción a seguir.

A partir de lo anterior, los estudiosos del tema afirman que se requiere la confluencia de tres ingredientes para que surja un *comportamiento emergente*:

- ñ Un *punto de partida “simple”*: personalmente, para estos efectos, escribo siempre la palabra “simple” entre comillas, pues resulta arriesgado calificar de “simples”, por ejemplo, las complejísimas estrategias de un organismo unicelular que, con una sola célula, es capaz de alimentarse, metabolizar los alimentos, eliminar los desechos, moverse, reproducirse y, en general, realizar varias de las funciones que los organismos multicelulares realizamos a través de trillones de células. En el caso de las bandadas de *boids*, ese punto de partida son las tres instrucciones “simples” que describimos en párrafos anteriores. Cuando aparezca en este texto la palabra “simple”, es necesario interpretarla de acuerdo con estas reflexiones. Cuando no hablamos de procesos “biológicos” en sentido estricto (hormigueros, bandadas de aves) sino de procesos

sociales-políticos-culturales, personalmente prefiero hablar de *un punto de partida local*, lo cual, de todas maneras y como lo indica la cita siguiente, sigue siendo válido también para los procesos “biológicos”:

“Lo local constituye un concepto clave para entender la lógica de los enjambres. Encontramos comportamientos emergentes en sistemas como las colonias de hormigas, cuando los individuos que los conforman están pendientes del comportamiento de sus vecinos e iguales en lugar de esperar órdenes de un nivel superior. Piensan localmente y actúan localmente, pero su actuar colectivo conduce a un comportamiento global” (*Johnson, 2001*).

- ñ Un *número crítico* ño masa crítica ñ de *individuos* que sigan ese mismo comportamiento (en el ejemplo que hemos venido utilizando, el número mínimo de *boids* necesarios para formar una bandada virtual). Por otra parte, afirman los estudiosos del tema que *el tamaño sí importa*: “No creo que las hormigas sean conscientes del tamaño de la colonia a la que pertenecen, pero sí pienso que el tamaño de esa colonia afecta el comportamiento de cada hormiga [ñ] eso explicaría por qué el comportamiento de una colonia grande difiere del de una colonia pequeña” (*Deborah Gordon, en Johnson, 2001*).
- ñ *Interacción / comunicación / retroalimentación permanentes* entre los individuos que conforman el sistema. Es decir, lo que hacen dos hormigas cuando se encuentran: “saludarse”; intercambiar información. Esa retroalimentación permanente marca la diferencia entre una montonera desestructurada y un enjambre que actúa de conformidad con una lógica común. Y es así como “a partir de la información local se puede construir sabiduría colectiva” (*Deborah Gordon, en Johnson, 2001*).

Otro ejemplo interesante de *comportamiento emergente* es la cultura: el salto cualitativo desde una serie de “modos de ser y de actuar” individuales, a una forma colectiva y compartida de ser y de actuar, que le otorga a un determinado grupo humano una personali-

dad y una identidad propias, superior, en términos de complejidad, a las identidades personales de los individuos que lo conforman.

En Colombia existen múltiples campos en los cuales podríamos identificar, en mayor o menor medida, los tres ingredientes necesarios para generar un comportamiento emergente, pero que, sin embargo, no han logrado que se produzca el salto desde el comportamiento individual hacia la cultura colectiva.

Tal es el caso, por ejemplo, de las muchísimas experiencias de agroecología (entendida en el sentido más amplio de la palabra, que incluye distintas “escuelas” o aproximaciones, como agricultura orgánica, agricultura biodinámica, etc.).

Tenemos el punto de partida local. Es decir, experiencias concretas, tangibles, identificables, evaluables, que nos demuestran que sí se puede y cómo se pueden manejar, de manera exitosa y con una aproximación agroecológica, los distintos ecosistemas del país.

Cumplimos sobradamente con el requisito de la *masa crítica*, pues el número de experiencias existentes permite pensar que ya existe un movimiento agroecológico, que supera las meras experiencias puntuales o aisladas. Son muchas las comunidades de base y las organizaciones no gubernamentales que, en algunos casos en alianza con instituciones académicas o con instituciones del Estado, adelantan desde hace mucho tiempo procesos exitosos en el campo en mención.

Y aunque no existe toda la comunicación que se quisiera entre unas experiencias y otras, sí existen en el país múltiples redes formalmente constituidas y múltiples espacios de encuentro que facilitan que exista un cierto nivel de retroalimentación entre ellas.

¿Por qué entonces ñinos preguntamosñ cada vez se importan a Colombia más insumos químicos para la agricultura y cada vez consumimos más alimentos que dependen de los agroquímicos para su producción? ¿Por qué toda esa constelación de experiencias exitosas en agroecología no han logrado convertir la producción y el consumo de alimentos orgánicos en una característica de la cultura colectiva del país?

Las mismas preguntas nos las podemos hacer en los campos de la paz (no en abstracto sino en concreto, en cuanto existen múl-

tiples experiencias exitosas de resolución pacífica de conflictos en los niveles locales); del género y en general de la equidad; de la gestión participativa y sostenible de distintos ecosistemas, de la gestión local del riesgo; de la comunicación popular, etc.

Una de las razones por las cuales resulta fascinante el proceso que conocemos con el nombre de Proyecto NASA ñun ejemplo perfecto de *comportamiento emergente*ñes porque nos demuestra que además de los tres ingredientes o requisitos mencionados, se requiere un cuarto ingrediente para que se produzca ese salto cualitativo de lo individual hacia lo colectivo: la intencionalidad política. Sobre este punto debemos regresar más adelante.

De las tiendas comunitarias al camión rojo

El Proyecto NASA no surgió, ni mucho menos, por generación espontánea sino, como lo vimos en la primera parte de este *Cuaderno*, como un eslabón más en el proceso de resistencia-conciencia que las comunidades indígenas americanas han adelantado durante los cinco siglos largos que han transcurrido a partir de ese cataclismo histórico que se inició con el “descubrimiento”, por parte de los europeos, de que existía este otro continente en el planeta. Sin embargo, en sus antecedentes más cercanos, y en los primeros momentos de vida del Proyecto podemos identificar claramente varios de los ingredientes que han logrado generar, a partir de una experiencia local, una alternativa de desarrollo endógeno y sostenible, de la cual pueden aprender y beneficiarse no solamente otras comunidades étnicas, sino el país entero.

Comencemos por el punto de partida pequeño, “simple” y local:

Varios de los líderes indígenas que participaron activamente en la construcción del Proyecto NASA, o que se vincularon a él con posterioridad, identifican una serie de hitos, de decisiones y de logros que pueden parecer “simples” a la luz de los logros alcanzados hasta el día de hoy, pero que en su momento constituyeron pasos cruciales hacia lo que en el futuro llegaría a generar este ejemplo de *comportamiento emergente*.

Ezequiel Vitonás, por ejemplo, recuerda que Gabriel Velasco, otro líder indígena, le contó que en el recién creado Proyecto NASA apoyaban la creación de tiendas comunitarias:

Fuimos a hacer el crédito, pero allá nos dijeron que sí nos hacían el crédito pero si era tienda comunitaria; que no fuera tienda asociativa. Nos pareció la idea y plantamos la idea de la tienda comunitaria.

[...]

Y se logró la tienda. Recuerdo que una macarela, una sardina, en esos días la estaban vendiendo en 30 pesos y nosotros la vendíamos a 15 pesos. Le ganábamos plata. De allí ciertas personas que tenían tienda dejaron de hablarme, por el asunto de esa tienda. Comencé a meterme en problemas con los que no estaban de acuerdo con los indios y por poner esa tienda.

Hicimos unas reuniones con la gente de arriba; vieron que lo que yo estaba haciendo no era malo y muchos me respaldaron. Allí empecé a trabajar para el Proyecto Nasa, aunque yo seguía trabajando con la empresa. Me enteraba de los beneficios del Cabildo y de cosas concretas

[...]

La tienda prácticamente fue de personas que participaron en reuniones, asambleas, y la tuvieron en cuenta para apoyos del Cabildo. O sea, se organizó muy aparte del Cabildo, pero la tienda cogió mucha fuerza, comenzó a respaldar bastante. Cuando entra el finado Yonda de Gobernador, dice: “Voy a apoyar la tienda, pero la tienda apoya al Cabildo”. Porque el Cabildo sufría mucho en la situación económica; no tenían plata para salir a otras partes. Entonces con esa idea se crea la tienda. Comienzan a salir unos viáticos para el Gobernador o para comprar papelería (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Gabriel Velasco relata la importancia que para el movimiento indígena tuvo la conformación de la primera cooperativa:

La organización aquí en Tacueyó se fortaleció primeramente creando la cooperativa. Eso fue antes de existir el Proyecto

NASA. Para crear la cooperativa varios compañeros se reunieron para hacer fondos. Pero la idea de fortalecer la cooperativa era de personas de afuera.

En ese momento aparecen Gustavo Mejía, Pablo Tatay, Jairo Gamboa y Joaquín Pechené, dando pautas para qué servía una cooperativa. Explicaban que la cooperativa era para evitarnos productos que vendían en el pueblo, de mala calidad y bien caros. Había que comenzar desde la misma comunidad a fortalecer para que nos defendiéramos. Entonces se crea la cooperativa y se fortalece más la organización.

Pero la comunidad no se quedó allí. Pensaron en ir mirando otras cosas que les ayudaran, más apoyos. La cooperativa al principio funcionó en casas alquiladas aquí en Tacueyó. Anduvo volteando en varias casas hasta que por fin se logró otro avance. Con el apoyo del cabildo funcionaba legalmente y fue cuando el finado Lisandro Yonda quedó Gobernador. Buscó otros medios, hasta que se logra comprar un terreno en el casco urbano. Allí, con el apoyo de la comunidad y con algunas ganancias que tenía la tienda, se logró hacer la casa [ñ] Se decía “cooperativa”, porque la cooperativa no estaba bajo la responsabilidad de la comunidad, ni del Cabildo como organización, sino que había la Superintendencia de Cooperativas de Popayán. De Popayán mandaban una persona a fiscalizar, a que hiciera balance, para que se diera cuenta, qué se estaba viendo, cómo se estaba vendiendo. Era una especie de contador y había que pagarle. [ñ] Entonces se oyen los programas del CRIC; comienza a haber capacitación en tiendas comunitarias. Entonces la cooperativa pasó a tienda comunitaria (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Otro momento importante para el proceso lo marca la compra del “camión rojo” para comercializar la cosecha de cebolla, el primer vehículo del Proyecto NASA. La ACIN valora así el rol de este camión:

Esto sirve y la gente empieza a ver que sí se puede trabajar y demostrar que nosotros mismos podemos salir del problema de la economía.

También en esta misma época se construye la casa indígena con un proyecto que el padre Álvaro [Ulcué] gestiona. Él todavía alcanza a inaugurar la casa (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Javier Vitonás relata cómo se compró el camión:

Yo recuerdo que en la misma semana del taller del Proyecto Nasa vino gente de afuera. Vino un sacerdote negro de Guayana que ni siquiera entendía el español. Otros vinieron de Bogotá. De esa forma se fueron vinculando. El finado padre Álvaro tenía muchas alianzas por allá en el exterior.

Después de organizar el Proyecto Nasa y hacer los presupuestos, el padre se fue a presentar ese proyecto por allá en el exterior. Ahí me metí de lleno a luchar por el camión, para transportar cebolla. Yo insistí mucho en eso.

El padre Álvaro a cada rato me llamaba para preguntar cómo íbamos, que el carro y una plata iban a llegar, pero se demoraba mucho. Así hasta que salió el camión. El primer camión rojo no costó sino cuatro millones de pesos (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Los anteriores ejemplos, que son apenas una muestra de los muchos pasos cortos con que arrancó esa gran caminata que hoy es el Proyecto Nasa, resaltan la importancia de “lo simple”, de lo aparentemente pequeño, pero cuyo aporte a un proceso no se puede valorar en pesos ni en metros cuadrados, sino en términos de su significado para el proceso y para quienes protagonizan.

Tomemos prestadas las palabras de Marcos Yule para resumir lo anterior:

Esta parte es muy importante porque se empezó desde lo pequeño para llegar a lo grande. A veces se piensa en lo grande para llegar a lo pequeño y se tienen dificultades. Parece que esta experiencia nos sirve, porque es como una lógica natural, que de lo pequeño va creciendo, va madurando (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Alcanzar una masa crítica

Según vimos ya, otro ingrediente necesario para que se genere un *comportamiento emergente* es que exista una *masa crítica* de individuos que observen una determinada conducta o que se vinculen al proceso bajo unas mismas reglas de juego. En este caso, en términos nasa, podríamos decir “que compartan un mismo sueño”.

Desde septiembre de 1980, cuando se efectúa la asamblea de Santa Rita en donde nace formalmente el Proyecto NASA y a la cual asisten 143 personas, hasta la gran marcha indígena y campesina de septiembre de 2004 en la que participan 40 mil, ha transcurrido casi un cuarto de siglo.

En su libro sobre *comportamiento emergente* que ya hemos citado varias veces, Steven Johnson, basándose en simulaciones de procesos vivos en el mundo virtual, compara la manera cómo un cambio de pensamiento se genera y expande en el conjunto de la sociedad, con las estrategias a través de las cuales regulan su crecimiento algunos hongos, y concretamente el “moho del lodo”:

El moho del lodo pasa la mayor parte de su vida como miles de unidades de células únicas diferentes, moviéndose cada una de ellas en forma separada de sus otros camaradas. Bajo las condiciones correctas, esta miríada de células se unirá nuevamente en un único organismo más grande, que luego comienza a deslizarse pausadamente por el suelo del jardín, consumiendo hojas y madera en descomposición mientras avanza. Cuando el ambiente es menos hospitalario, el moho del lodo actúa como un único organismo; cuando el tiempo se vuelve más frío y el moho dispone de una mayor provisión de alimento, “él” se transforma en “ellos”. El moho del lodo oscila entre ser una única criatura y una multitud (*Johnson, 2001*).

Para que la estrategia surta efecto, se requiere que cada célula del moho tenga posibilidad de encontrarse y comunicarse con un número determinado de células de su especie ñuna *masa crítica* por debajo de la cual la estrategia deja de funcionar.

Mitch Resnick, el autor de la simulación en que se basa Johnson, explica que el éxito de la estrategia depende de la densidad de la población:

Los cuadritos rojos que representan las células individuales del moho están programados para que vaguen de manera aleatoria por la pantalla del computador, y a medida que lo hacen emiten una partícula verde que se desvanece rápidamente. Esa partícula representa la sustancia c-AMP que el hongo real utiliza para regular su comportamiento. Los cuadritos rojos también han sido programados para que “huelan” las partículas verdes y para que se dirijan en esa dirección.

Cuando la simulación comienza con solamente cien células virtuales, aparecen las partículas verdes³ que se desvanecen rápidamente, pero no se forma ningún conglomerado porque no hay posibilidad de que las células rojas las detecten. Pero cuando se triplica la población y se incrementa el contacto entre las células, en pocos minutos comienza a formarse un conglomerado, a lo mejor dos. “Y una vez que se forma un conglomerado, resulta muy difícil de romper”. Luego, cuando se triplica nuevamente la población inicial, es decir, se eleva a 900 células, inmediatamente se forman diez conglomerados, mientras algunas células aisladas permanecen vagando por la pantalla sin dirección. “El sistema resulta ser tremendamente sensible a las condiciones iniciales [ñ] pero nada de eso se puede prever con base en las instrucciones que se les dan a las células al principio. Hay que darle vida al sistema para entender cómo funciona” (*Johnson, 2001*).

Al leer esa explicación viene a la memoria el argumento de Álvaro Ulcué contra las campañas de control natal que una institución realizaba entre las comunidades indígenas:

³ Al estudiar los antecedentes del Proyecto NASA, encontramos que ese papel de “lucécitas verdes” lo cumplieron, entre otros actores, los “animadores de la comunidad” que organizó el padre Álvaro Ulcué con el apoyo de las hermanas Lauritas.

Si hoy cuando las familias tienen un promedio de 7 hijos somos 69.000, ahora que Profamilia quiere que se tengan sólo dos hijos ¿quién va a gritar? (*Beltrán Peña, 1989*).

Recordemos que las palabras con que se expresa la resistencia en *nasa yuwe* ñ*Txiwe Nwe' uya* ñ quieren decir “clamor constante”, “bullá”, “grito contra lo que hace daño”.

Esta referencia no expresa una opinión del redactor de este *Cuaderno* sobre lo que, en el contexto de hoy, debería ser la política de las comunidades indígenas sobre población. Pero se destaca porque sí refleja una enorme comprensión y una enorme intuición, por parte de los líderes indígenas, sobre las estrategias de la vida, y en consecuencia, sobre los elementos que resultan críticos para el avance y la consolidación de sus procesos.

Lo cierto es que si a las primeras asambleas asistían apenas unas cuantas decenas de personas, poco a poco se fue incrementando el número de participantes y hoy es normal que en una asamblea se reúnan tres mil o más hombres y mujeres de todas las edades, con el fin de analizar, decidir, proyectar, evaluar, criticar y proponer.

En las comunidades nasa el poder no está en cabeza del Cabildo, sino en cabeza de toda la comunidad. Por eso decíamos algunas páginas atrás, que así como en los sistemas que surgen como resultado de un proceso de comportamiento emergente existe una especie de *pensamiento distribuido*; en estas comunidades una de las expresiones del pensamiento distribuido es el *poder distribuido*; es decir, la democracia participativa, que los nasa denominan “liderazgo comunitario”. Sobre este tema volveremos más adelante.

En la medida en que avanzó el proceso, no solamente se incrementó el número de participantes a las asambleas, sino que también se incrementó el número de comunidades indígenas caucanas vinculadas a procesos similares. Es así como desde 1987 han surgido los siguientes proyectos:

- ñ *Proyecto Global*, como resultado de los procesos de resistencia y organización de las comunidades de Jambaló, municipio y resguardo del nororiente del Cauca (1987).
- ñ *Proyecto Unidad Pérez*, Miranda (1990).

- ñ *Proyecto Integral*, del resguardo de Huellas, municipio de Caloto (1990).
- ñ *Proyecto Yu'luucx* de los resguardos de Canoas y Munchique (municipio de Santander de Quilichao) y Cabildo Urbano de ese mismo municipio (1991). Hoy ese proyecto se llama Plan de Vida Yu'luucx.
- ñ *Proyecto Cxhä' Cxha Wala (fuerza grande)*, del Resguardo de López Adentro, en Corinto (1991).
- ñ *Proyecto Sa't Fxinxí Kiwe*, conformado por los Cabildos de Delicias, Guadualito, Concepción, Cerro Tijeras y Pueblo Nuevo Ceral; municipios de Santander de Quilichao y Buenos Aires (2002).

La constitución de cada uno de estos proyectos ha sido el resultado de procesos de resistencia cultural de largo plazo, tan complejos y tesoneros ñy en varios momentos tan dolorososñ, como el que condujo a la creación del Proyecto NASA. Ninguno de esos procesos ha caminado de manera lineal y sin contratiempos, sino con avances y retrocesos, como los meandros de los ríos, o como esas espirales siempre presentes en el pensamiento nasa.

La existencia del Proyecto NASA facilitó nuevos procesos de acompañamiento horizontal entre las organizaciones indígenas de la región, que condujeron a que cada una de esas comunidades adoptara su propio *plan de vida*. Dejemos que sea el padre Antonio Bonanomi quien nos cuente cómo se fueron gestando estos procesos. El padre es párroco de Toribío, y, además, una de las personas que asumió con más fuerza la misión de mantener viva la llama del padre Álvaro Ulcué, y desde 1985 se ha convertido en uno de los vectores de las *esporas de esperanza* del Proyecto NASA:

Pienso que lo novedoso estaba en el método: por un lado la concientización, es decir, despertar la conciencia de la gente. Era impresionante ver cómo la gente estaba como dormida, hasta contraria al Cabildo, con muchas “cucarachas” en la cabeza, muy ligada a la politiquería y al clientelismo. Había sectores, tipo Corinto, donde todo mundo corría agarrado a la cola de un hombre político. Esto creaba mucha tensión al in-

terior de la comunidad. Prácticamente los Cabildos eran muy politiqueros, como el Cabildo de Caloto y de Munchique.

Al interior de la comunidad había conflictos muy grandes: por ejemplo en Munchique entre el sector de La Aurora, de los Tigres, y el sector de Paramillo; entre familias, con peleas, con discusiones. Eso creaba una gran división al interior de la comunidad y debilidad a nivel de los Cabildos.

La prueba estaba, como ya se dijo, en las elecciones y en las votaciones. Pienso que ningún Cabildo, incluyendo los de Toribío y Jambaló, eran elegidos por más de 300 personas en aquel tiempo. Esto significaba una gran debilidad para el Cabildo. Así que el primer fruto era despertar la conciencia de la gente.

Lo segundo era provocar la unidad, la participación de la gente. Eran impresionantes las asambleas; se lograban reunir 500 a 800 personas. En aquel tiempo no tenían esteras ni cobijas, aguantaban frío. Teníamos poca plata para la comida, pero igualmente la gente empezó a participar, a correr. De verdad eran más los mayores que los jóvenes. Por lo general al comienzo había muy poca juventud.

Lo tercero: normalmente era empezar a poner a marchar programas y proyectos. En unos casos fue más fácil. Como por ejemplo en el proyecto Yu'Lucx existía el CISEC y el CISEC dio un gran aporte; estaba capacitando personas en salud. Había un buen grupo de responsables de la salud y ellos entraron al proyecto Yu'Lucx. El CISEC estaba formando personas en la parte agropastoril, y también entraron al proyecto Yu'Lucx. En otras partes fue más difícil empezar a poner a caminar los programas, mientras que las asambleas y los talleres fueron más fáciles.

Prácticamente había talleres de capacitación en todos los proyectos: se hacían de ocho a diez talleres de capacitación anuales a las personas seleccionadas por los cabildos. Ese fue un poco el nacimiento (*Antonio Bonanomi, en Cátedra Nasa-Unesco*).

En 1993 se creó la ACIN, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, conocida en lengua *nasa* como *Cxab Wala*

Kiwe. En sus inicios agrupó a 12 cabildos de esa zona del Departamento (algunos correspondientes a resguardos y otros a “comunidades indígenas civiles”) y a los seis proyectos zonales mencionados. A partir del año 2002, una asamblea llevada a cabo en Jambaló le otorgó a la ACIN la categoría de *autoridad tradicional*.

Uno de los objetivos de la ACIN es preparar “institucionalmente” a las comunidades indígenas para asumir el gobierno de las ETIS [Entidades Territoriales Indígenas] que creó la Constitución Nacional de 1991, pero que no han sido desarrolladas por la ley.

En su condición de autoridad tradicional, la ACIN “tiene facultad para la administración del territorio, el ejercicio de justicia propia, la economía, el desarrollo y todo el proceso organizativo” (*Hernández Delgado, 2001*).

[ñ] nuestro objetivo es defender el territorio, la justicia propia, la economía, la educación, la salud. En ese ámbito nos movemos, por eso lo llamamos autoridad tradicional, Y nos movemos dentro de una jurisdicción propia, o sea las normas nacionales aquí rigen en parte, nos regimos por la jurisdicción especial o por el derecho propio, entonces esa es la parte de la Autoridad Tradicional (*Santos Poto, en Hernández Delgado, 2004*).

Todas estas experiencias organizativas, concreciones de un *proceso emergente*, han comenzado a enviar sus esporas a otras regiones del país, con la esperanza de estimular y de apoyar a otras comunidades colombianas a encontrar y tomar las riendas de sus propios destinos: a adoptar sus propios planes de vida.

Ejemplos hay muchos: para citar uno que convocó la atención nacional, en agosto del 2004 varios líderes del Proyecto Nasa que iban en camino hacia el Departamento del Caquetá para realizar un acompañamiento a dos comunidades indígenas de San Vicente del Caguán que los habían invitado para ese efecto, fueron retenidos por un grupo de las FARC-EP. El hecho provocó una movilización desarmada pero masiva de comunidades indígenas, que se trasladaron desde el Cauca hasta el Caquetá y obligaron al grupo guerrillero a liberar a sus líderes.

Interacción / comunicación / retroalimentación permanente entre los individuos que conforman el sistema

El tercer ingrediente que han identificado los estudiosos de los sistemas complejos como requisito para que surja un comportamiento emergente, es la existencia de una interacción, de una comunicación y de una retroalimentación permanente entre los individuos que conforman el sistema. La presencia de este ingrediente es clara en los distintos niveles y momentos de los procesos de resistencia propositiva que estamos analizando.

Quizás el nivel básico de esa comunicación lo representa el fogón:

El fogón es el centro de la casa entre los indígenas y los campesinos; en él se preparan los alimentos y de él brota el fuego para mantener el calor de la casa, de las personas y los animales que se le arriman: por ello es el sitio de encuentro y de reunión de quienes la habitan, vienen de visita o llegan para encontrar hospitalidad. Alrededor del fogón se mezclan las risas de los niños con las angustias de los adultos y las memorias de los mayores. Congrega a los miembros de la familia y de la comunidad sentados en bancos de madera o sobre la tierra, entre penumbras, chispas del fuego y fogonazos de luz que se reflejan en los rostros de los presentes. Sus diálogos, críticas y chistes recrean diaria y permanentemente la vida del hogar, la comunidad y la organización.

Alrededor del fogón se retoman individualmente las decisiones de rechazo o de apoyo que son cruciales a cualquier acción de la comunidad o la organización. Aquí se dice la palabra que no se ha dicho hasta el momento, se confiesa lo que no es público, se manifiestan sin temores las más íntimas apreciaciones, se interioriza y valora, se reafirman posiciones y convicciones, se amplía la conciencia porque se entiende lo que no había sido claro, lo que no fue comprendido, y se complementa lo que se dijo o informó cuando no fue escuchado. Es el otro espacio de la gran escuela que es la vida en comu-

nidad y en organización; pero es también su espejo porque en él se refleja su verdadera cara, las verdades y mentiras, las satisfacciones y frustraciones, las envidias como forma de control natural propio de lo indígena, y las incomprensiones, que son la manifestación de intolerancia propia de lo humano; es la prueba de fuego del proceso y su más claro purificador. En sus rescoldos y entre brasas, hay piedras, puestas para sostener el recipiente que cocina los alimentos. No sirve cualquier piedra, ni puede estar colocada en cualquier lugar, ni de cualquier manera. Son las llamadas “tulpas”, las bases, los sopor-tesñ los principios (*Espinosa Alzate, 2003*).

Vamos a seguir de la mano de Rubén Darío Espinosa, el autor de los párrafos anteriores, para identificar el significado de los espacios y momentos en donde se produce la comunicación necesaria para que avance el proceso:

El norte indígena del Cauca es un hervidero de encuentros permanentes entre los comuneros, líderes, funcionarios y dirigentes, como parte de la vida cotidiana. Lo normal es estar en una minga, asamblea o reunión; lo anormal es permanecer solo o aislado con la familia. Asistir a los encuentros es una costumbre, no solamente de quienes tienen responsabilidades comunitarias, sino de todos, porque los asuntos comunitarios son públicos, es la premisa básica, y la derivada es que si no estoy presente no tengo derechos y si estoy es para hacer posible el cumplimiento de mis derechos que son también los de todos. Desde pequeño se adquiere la costumbre de participar en los encuentros, pero también se aprende esta manera de argumentar que justifica la necesidad de asistir, sobre todo frente a los externos que se sorprenden por tanto tiempo dedicado a las reuniones y por lo cual se dice que “son vagos”. Interiormente hay otras razones para asistir; son las satisfacciones que causa estar en los encuentros, propia de la manera de ser de quienes están regidos por los principios espirituales de cosmovisión mencionados, que terminan siendo para cada comunero las justificaciones más importantes para participar,

así los externos no lo entiendan. Es el significado de esta participación la que está alentando en la organización indígena del norte del Cauca un tipo de democracia diferente (*Espinosa Alzate, 2003*).

En resumen, los espacios y momentos de encuentro van desde la conversa alrededor del fogón, hasta las grandes movilizaciones o marchas, pasando por las mingas⁴, las reuniones veredales, las asambleas comunitarias de cabildos y de programas; las reuniones de los comités, los talleres, y otros espacios y eventos de capacitación y reflexión. Y claro, también las emisoras comunitarias y el internet. Los “grandes escenarios” y los encuentros masivos no sustituyen a los espacios y momentos para la comunicación en la intimidad. Por el contrario, son estos últimos los que sientan las bases para que sean posibles los segundos.

Algo muy interesante de lo cual las generaciones actuales estamos siendo testigos, es la apertura y consolidación de espacios y mecanismos para la interacción entre comunidades de lugares muy distantes del continente americano, lo cual anuncia la aparición de nuevos y más complejos *comportamientos emergentes*.

Con frecuencia oímos hablar de la realización de una nueva “Cumbre de Pueblos Indígenas” en alguna parte de América, y sentimos de qué manera se alimentan y enriquecen mutuamente los movimientos indígenas de México, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador⁵

Nos cuenta Arquímedes Vitonás, otro de los más reconocidos líderes nasas y también maestro de sabiduría:

Una vez estuve compartiendo con el pueblo indígena Peguenche de los Mapuches en Chile. Apenas nos encontramos. Pero resulta que, a pesar de tanta distancia, ellos piensan como

⁴ Momentos y espacios que forman parte de la ritualidad cotidiana de los pueblos indígenas, en los cuales los miembros de la comunidad aportan tiempo y trabajo para adelantar una obra de beneficio común o para colaborar con algún integrante de la comunidad que lo necesite. En comunidades campesinas de otras regiones del país se denomina “gavilán” o “mano prestada”.

nosotros, defienden como nosotros; entonces hay una línea conductora de un Plan de Vida que, yo diría, recorre por toda América Latina. Lo que falta es juntarla e iríamos obviamente mucho más rápido (*Arquímedes Vitonás, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Entendemos entonces por qué el líder nasa Alcibíades Escué afirma que “la globalización de nuestro pensamiento” constituye el principal recurso de los pueblos indígenas para enfrentar la globalización neoliberal (*Alcibíades Escué, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

La intención de crear una “comunidad nueva” y los rasgos característicos de los proyectos indígenas

Esos procesos complejos en que se han convertido el Proyecto NASA y los demás proyectos indígenas inspirados en él, no surgen de manera espontánea y “ciega”, ni por azar. Por el contrario: son el resultado de una clara y expresa intencionalidad que se define como la decisión de crear una “comunidad nueva”. Podemos afirmar que esa intencionalidad, a su vez, tiene sus raíces en la manera como Álvaro Ulcué interpretó y puso en práctica, desde la cosmovisión indígena, los postulados y fines de la teología de la liberación: “una acción liberadora cargada de evangelio”, decía Ulcué.

Las comunidades que integran el Proyecto NASA lo describen ñy se identifican a sí mismasñ con el dibujo de una mano abierta que “en su totalidad, es la comunidad: una comunidad que ha roto las cadenas de la esclavitud, que vive bien unida, y en la cual cada uno da su aporte en diferentes trabajos y servicios”⁵.

⁵ Plegables del Proyecto NASA publicados por la organización, así como comunicación directa del padre Antonio Bonanomi con el autor.

Distintas publicaciones del Proyecto lo explican así:

Los dedos indican los diferentes trabajos y servicios en la comunidad:

El dedo índice: con el libro, el sol y el altar queremos indicar el trabajo de la evangelización. El Evangelio y la Eucaristía son el sol que nos ilumina, nos da entendimiento y sabiduría.

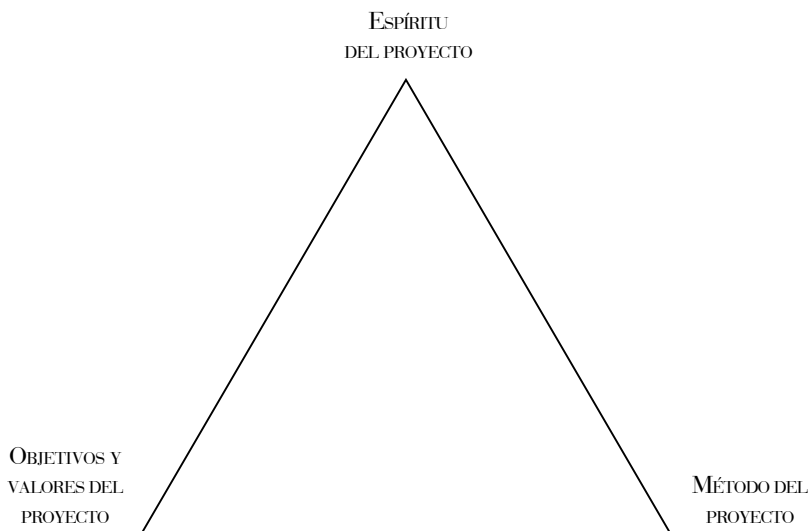
El dedo pulgar: con el dibujo queremos indicar el programa de salud. A través de la unidad podemos aprovechar el material humano capacitado o las instituciones de salud para que se nos capacite para vivir sanos.

El dedo medio o del corazón: con el dibujo queremos decir que debemos cambiar nuestro corazón egoísta por otro no egoísta: o sea el buen comportamiento, diálogo, educación en el hogar hacia los hijos, el buen ejemplo, el amor (programa de educación).

El dedo anular: con el dibujo queremos el programa de vivienda. Debemos edificar con buenos sentimientos para evitar que la casa se venga al suelo y se destruya, y construir viviendas cómodas, ordenadas e higiénicas (programa de vivienda).

El dedo meñique: con el dibujo queremos indicar el programa de producción. Para el buen vivir, trabajar, estudiar, pensar, necesitamos una buena alimentación. Por eso necesitamos mejorar la producción, tener buen manejo de los animales y tener buena administración. También debemos aprovechar los recursos naturales, como las minas de mármol para tener buenos fondos en beneficio de la comunidad. Todo esto debemos hacerlo en coordinación con todas las organizaciones, teniendo como base el Cabildo y la comunidad.

El dibujo de la mano abierta resume los *objetivos y valores* que se pretenden alcanzar a través de la construcción de esa “comunidad nueva”: unidad y organización, integralidad, liberación, educación, evangelización, salud, amor, comprensión y armonía en el hogar, buena vivienda, trabajo comunitario y tecnificación agrícola.



Así mismo, el discurso que orienta el Proyecto hace énfasis en valores como la alegría, la honradez, la tecnificación y la desmilitarización, los cuales, conjuntamente con los objetivos del Proyecto, se construyen en la práctica mediante el fortalecimiento armónico y simultáneo de las dimensiones espiritual, social, política, económica y cultural de la comunidad. Esas dimensiones, enlazadas entre sí, constituyen el tejido que más adelante exploramos al intentar explicar de qué manera este Proyecto se ha convertido en un ejemplo de “sostenibilidad global”.

Los líderes del Proyecto también resaltan su *método* como uno de los rasgos que le otorgan identidad:

El método del Proyecto Nasa se compone de tres elementos o momentos estrechamente relacionados. En todo momento la protagonista del proceso es la comunidad, coordinada por los cabildos.

Primero: ver la realidad con conciencia crítica. Se trata de analizar, investigar, entender la situación en todas sus dimensiones, buscando las causas y consecuencias de la misma situación. En toda dimensión es necesario ver los recursos o valores, los proyectos o propuestas, las necesidades o problemas.

La visión de la realidad debe ser:

- ñ Crítica, porque trata de descubrir las causas.
- ñ Dinámica, porque se realiza de una manera continua y progresiva, y quiere dinamizar las conciencias y las energías de las personas y de las comunidades.
- ñ Participativa, porque se hace en conjunto con la misma comunidad, provocando la participación activa de todos.
- ñ Integral, porque abarca la totalidad de las dimensiones de la realidad.
- ñ Científica, porque se sirve de las ciencias sociales (antropología, lingüística, historia...)
- ñ Práctica, porque parte no de ideas sino de la vida y el trabajo de la comunidad.

Segundo: reflexionar sobre la realidad. Se trata de ampliar la visión de la realidad y de proyectarla hacia el futuro. En este momento se profundiza el conocimiento de la realidad a la luz del pensamiento o filosofía propia, de la sabiduría de la comunidad, del Evangelio de Jesús, y se definen los objetivos, las políticas, las estrategias...

Es el momento de la conciencia cultural y ético-religiosa. Al mismo tiempo es el momento de la proyección hacia el futuro.

Tercero: programar-actuar-evaluar con conciencia política. Se trata de definir y realizar actividades que permitan fortalecer los valores y responder a las necesidades, en coherencia con los objetivos, las políticas y las estrategias ya definidas.

Es el momento del trabajo en los distintos programas, de la búsqueda de los recursos, de la creación y/o uso de instrumentos...

El momento de la acción quiere provocar un cambio, una liberación, para lograr la conformación de la “comunidad nueva”.

El método del Proyecto Nasa ha recuperado unos elementos propios de la tradición de la comunidad y ha introducido unos elementos nuevos, anticipando una metodología que hoy debería ser usada por todos:

- ñ Asambleas, talleres, cursos...
- ñ Plan, programas, proyectos...
- ñ Programación, evaluación...
- ñ Folletos, informes...
- ñ Trabajos comunitarios, empresas comunitarias...

El tercer vértice de ese triángulo en que se resumen la intencionalidad y la identidad del Proyecto NASA, lo constituye lo que en las publicaciones sobre el mismo se denomina *el espíritu del proyecto*. Lo describen así:

El espíritu del Proyecto Nasa se puede organizar alrededor de cuatro núcleos:

- ñ NASA o indígena, porque quiere recuperar, valorar y fortalecer la cultura propia, en diálogo con las otras culturas populares y en alternativa a la cultura dominante.
- ñ Comunitario, porque en todo momento tiene a la comunidad como protagonista del proceso: el proyecto es hecho por y para la comunidad.
- ñ Integral, porque tienen en cuenta todas las dimensiones, aspectos y niveles, mirando el desarrollo económico, político, cultural y espiritual de las personas (niños, jóvenes, mujeres, familias, mayores...) y de las comunidades.
- ñ Liberador, porque quiere lograr una comunidad nueva, a través de un proceso de liberación, a la luz del evangelio liberador de Jesús.

Al analizar esos tres vértices que definen la identidad del Proyecto NASA y que han inspirado a los otros proyectos indígenas del norte del Cauca, nos damos cuenta de que cada vértice no solamente complementa, sino que incluye a los demás.

La mano abierta forma parte de la simbología propia del Proyecto. El triángulo y el tejido o “telaraña” no. He acudido a estas dos últimas imágenes para entender de qué manera se interrelacionan las distintas dimensiones y factores, y por qué nos encontramos ante un proceso verdaderamente integral, no solamente en su formulación teórica sino en su práctica cotidiana.

La sostenibilidad global en el Proyecto Nasa

“Nosotros hacemos resistencia culturalmente, políticamente, resistimos económicamente, hemos resistido siempre, en todo momento, cada vez que nos dicta el honor [ñ] nuestra resistencia está afianzada en las comunicaciones, las movilizaciones, la guardia indígena, la educación [ñ]”

MANUEL SANTOS POTO⁶

Después de haber reflexionado bastante, con todas las reuniones con el grupito “Marchemos Unidos”, el padre Álvaro propone una asamblea entre los tres resguardos. Se logra realizarla en Santa Rita, en San Francisco. Ahí, en 1980, el padre Álvaro se reúne con 143 personas; la mayoría de Toribío, San Francisco y una parte de Tacueyó. Allí reflexionan sobre la situación que había y venía presentándose desde la anterior etapa. En cuanto a la metodología de la asamblea, colaboraban personas externas que pertenecían a CENPRODE, y se hizo por medio de dibujos: la gente dibujaba los problemas que había, y propuestas a seguir para solucionar los problemas.

Así sacaban los cinco primeros programas, que fueron dibujados en una mano que rompe las cadenas. Sería el logotipo del Proyecto Nasa. Estaba la producción, la familia, la vivienda, el programa de salud, la evangelización y la educación. Y esto a la vez para unir los tres resguardos.

“NUESTRO PROCESO ORGANIZATIVO”

⁶ Consejero del Proyecto Nasa en la ACIN. Es citado por Hernández Delgado, 2004, pág. 182.

Desde que en 1991 el desarrollo sostenible quedó consagrado como norma constitucional, muchos colombianos y colombianas comenzamos a indagar cuál podría ser el significado concreto y real de la *sostenibilidad* para las distintas comunidades y en los distintos ecosistemas del país.

A partir de las muchas definiciones existentes, y de la experiencia personal, nos atrevimos a proponer la siguiente aproximación al concepto de *sostenibilidad*:

Es la capacidad de un sistema y/o de un proceso para cumplir el objetivo o propósito de las interacciones entre sus elementos o actores; y para transformarse o evolucionar cuantitativa y cualitativamente, sin poner en peligro las bases o fundamentos ecológicos, sociales, políticos, económicos, culturales, institucionales, etc., de los cuales depende la permanencia en el largo plazo de ese mismo sistema o proceso. El sistema o proceso se desarrolla de manera sostenible cuando el resultado total ñen un momento dado ñ del conjunto de interacciones que lo conforman, fortalece la capacidad de autorregulación de los mismos, en lugar de debilitarla e incluso bloquearla definitivamente o destruirla (*Wilches-Chaux, 1998*).

Desde un principio entendimos que el concepto de *sostenibilidad* integraba múltiples dimensiones, al igual que la interacción permanente entre las mismas. De allí el concepto de *sostenibilidad global*:

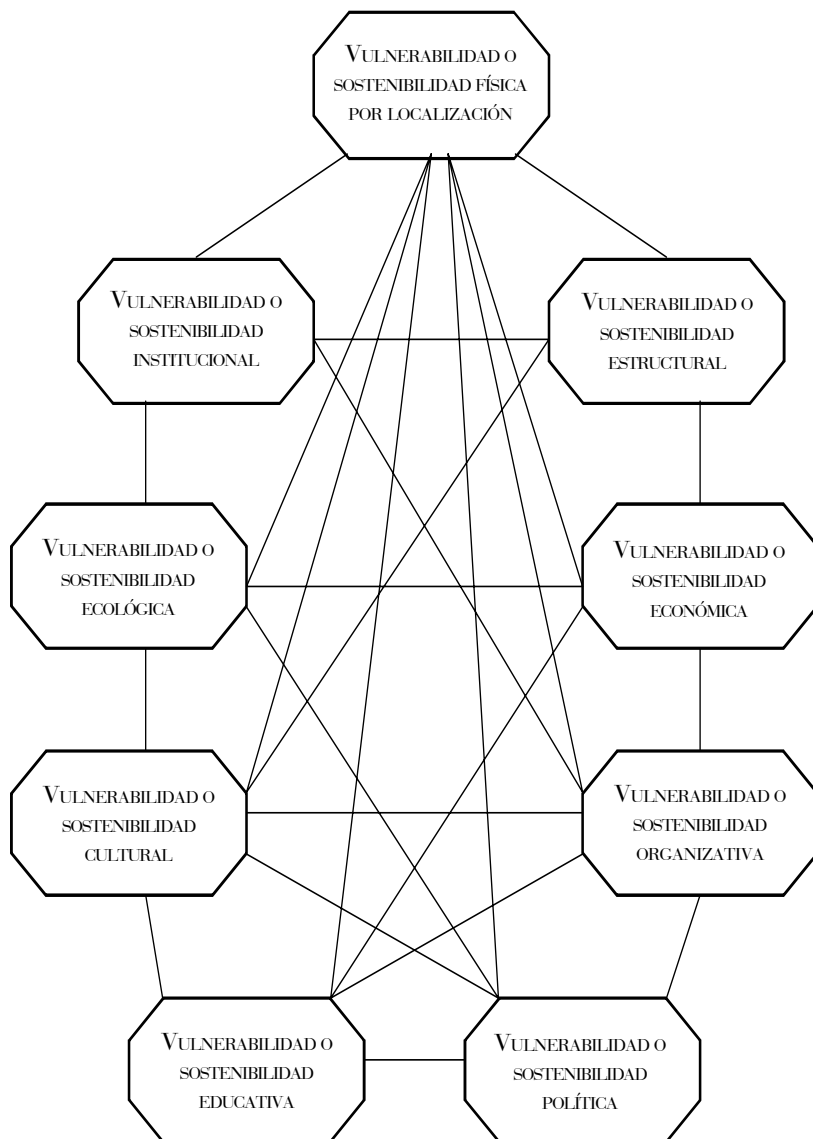
Únicamente para efectos de estudio vamos a dividir la sostenibilidad global en distintas “sostenibilidades”, no sin advertir expresamente que cada una de ellas constituye apenas un ángulo particular para analizar un fenómeno global, y que las diferentes “sostenibilidades” están estrechamente interconectadas entre sí. Difícilmente podríamos entender, por ejemplo, la sostenibilidad ecológica, sin considerarla una función de la económica y de la política (y viceversa); o esta última sin tomar en cuenta la sostenibilidad social, la cultural y nuevamente la económica (*Wilches-Chaux, 2000*).

Posteriormente encontramos una metáfora que describe muy adecuadamente el concepto de sostenibilidad: imaginémonos una red, una telaraña o un tejido formado por hilos o ñpara sintonizarnos con los nasañ por “chumbes”⁷ que conectan entre sí, y todas con todas, las distintas dimensiones mencionadas: la política con la económica, con la organizativa, con la cultural, con la ecológica, con la institucional, etc., etc. La *sostenibilidad* sería, entonces, *la capacidad de ese tejido para aguantar, sin romperse, un “balonazo”*. *Y para recuperarse después del “balonazo”*. Ese “balonazo” puede ser un desastre de origen natural (como una avalancha, un huracán o un terremoto), un conflicto armado, una crisis económica o cualquier otro evento o proceso de carácter humano o natural que afecte las posibilidades de supervivencia de un sistema.

A partir de esta metáfora, y para efectos de nuestra aproximación al Proyecto NASA, podemos entender la resistencia indígena como un proceso de construcción de *sostenibilidad global*, lo cual parece estar en sintonía con el pensamiento que expresa el líder Manuel Santos Poto en el epígrafe de este capítulo.

Esa telaraña de chumbes se ha venido tejiendo de manera persistente y minuciosa a lo largo de quinientos años, en ese proceso cuyos hitos más significativos intentamos relacionar en la primera parte de este *Cuaderno*. Ese proceso, como ya lo anotamos, no ha discurrido de manera lineal, sino con derrotas y logros, avances y retrocesos, como los meandros de un río o como un espiral, unas veces abierto y ascendente, y otras cerrado y aparentemente “estático”.

⁷ Tejidos indígenas en forma de cinta o faja, cuyos diseños conllevan determinados mensajes o significados culturales. Las mujeres indígenas los utilizan, entre otras funciones, para asegurarse las vestiduras al cuerpo, para “chumbar” o envolver a los bebés y para cargar a los niños en la espalda.



“Telaraña de chumbes” o tejido de factores que determinan la sostenibilidad y la vulnerabilidad de un sistema social en relación con el territorio que ocupa. Con base en un esquema equivalente se realiza en este *Cuaderno* la “lectura” del Proyecto NASA.

Los embates que la red se ha visto ñy que en algunos aspectos sigue viéndoseñ obligada a enfrentar, coincide con las diferentes formas de violencia que la investigadora Esperanza Hernández Delgado identifica en su libro sobre resistencia civil:

La violencia estructural, “prolongación del pasado”, que se expresa en pobreza, exclusión, explotación, racismo e insatisfacción de las necesidades esenciales de las comunidades indígenas; “la violencia del conflicto armado, que es una modalidad de violencia directa”, y la represión como respuesta a la recuperación de tierras y al proceso organizativo (*Hernández Delgado, 2004*).

Frente a esas formas de violencia, han ido surgiendo distintas estrategias de resistencia civil, todas interrelacionadas entre sí. Todas se integran y adquieren sentido en los planes de vida, a través de los cuales se construye en la práctica el sueño de la comunidad.

Se ha resistido contra los conquistadores, contra los colonizadores, contra los mismos grupos armados de izquierda, de derecha. Cuando grupos armados de uno u otro lado quieren imponer su autoridad por encima de las autoridades indígenas (*Leonardo Jurado, en Hernández Delgado, 2004, págs. 110-111*).

La resistencia comunitaria, para nosotros es resistirnos frente a los diferentes actores que afectan la vida armónica del pueblo nasa. La resistencia nuestra es para seguir conservando nuestros valores culturales [ñ] la resistencia también es frente al sistema educativo que nos implanta el Estado. Nosotros no sólo estamos resistiendo a los grupos armados y a las fuerzas del Estado, sino también estamos resistiendo a un modelo económico, a un modelo educativo, a un modelo en salud que para nosotros no es el más aceptable. También resistimos a diferentes ideologías, a las diferentes invasiones, a los diferentes medios, esa es nuestra resistencia (*Leonardo Jurado, en Hernández Delgado, 2004, pág. 126*).

En sus palabras para la Cátedra Nasa-Unesco, Arquímedes Vitonás explica qué representa para los nasa la resistencia comunitaria:

La resistencia comunitaria indígena es entendida como un proceso, como un reto que tenemos 84 pueblos indígenas de Colombia, y los demás pueblos indígenas de América Latina, no solamente en resistir frente a un mundo globalizado, sino en armar una propuesta alternativa, armar una propuesta latinoamericana [ñ] esta resistencia indígena es una resistencia que tiene que ser frente a distintos ángulos [ñ] una resistencia también a los grupos armados. Los grupos armados hoy más que nunca están empeñados en tratar de construir un nuevo país a la manera de ellos, a bala, y tarde o temprano Colombia, así como va, va a terminar en una guerra civil. Después de haberse destruido los unos contra los otros, tendrán que sentarse y ponerse de acuerdo [ñ] entonces, ahí es donde los pueblos indígenas tenemos que seguir jugando nuestro papel, mantener una posición política y autonomía.

La *autonomía* es un objetivo expreso en todos los campos; no solamente la autonomía de las comunidades indígenas y de la cultura indígena frente a otros actores y sectores del país, sino la autonomía de cada vereda frente al resguardo y/o municipio del cual forma parte, y la del resguardo frente a las organizaciones, y frente al movimiento indígena en general. Lo anterior parecería contradictorio si se confundiera autonomía con aislamiento, pero no es así. Todo lo contrario: la autonomía de cada una de las partes que confluyen para conformar el todo, es uno de los principios en que se basan los sistemas complejos.

Organizativamente cada uno de estos sistemas es una colección de muchos miles de miembros autónomos, es decir, de miembros que responden individualmente de acuerdo con sus reglas internas y con las condiciones particulares de su entorno particular. Lo cual constituye lo opuesto de obedecer órdenes que provengan de un centro o de reaccionar de manera

indiscriminada y uniforme ante los cambios de un entorno general.

Estos miembros autónomos están estrechamente interconectados entre sí, pero no a un órgano central. En consecuencia, forman una red de pares, de iguales. En la medida en que no existe un centro del control, el corazón y la gestión del sistema se encuentran descentralizados y distribuidos en todo el sistema, tal y como se “administra” una colmena.

En los “seres distribuidos” existen cuatro características que les otorgan a los sistemas vivos esa condición:

- ñ La ausencia de un control central impositivo
- ñ La naturaleza autónoma de las sub-unidades
- ñ La alta conectividad entre las unidades
- ñ Las relaciones no lineales de causalidad en las interacciones entre pares

Kevin Kelly, de cuyo libro *Out of Control*⁸ tomamos los párrafos anteriores, destaca como ventajas comparativas de los “sistemas-enjambres” las siguientes:

- ñ Su *capacidad de adaptación*, incluso a cambios desconocidos.
- ñ Su *flexibilidad para evolucionar* y para transmitir los cambios evolutivos de las partes hacia el todo y del todo hacia las partes.
- ñ Su *resiliencia* o capacidad para absorber cambios externos o internos y para reponerse de los efectos de los mismos.
- ñ La *flexibilidad de sus linderos* y la capacidad de no saturarse y estancarse cuando crece el sistema.
- ñ Su *capacidad para auto-innovarse* (para “reinventarse”), a partir de: **1.** la sensibilidad del sistema a las condiciones iniciales, es decir, que el tamaño del efecto no es necesariamen-

⁸ Kelly, 1994, pág. 22 y ss.

te proporcional al tamaño de la causa (recordemos, por ejemplo, la importancia de largo plazo para el Proyecto NASA, de algo aparentemente “simple” como la adquisición del *camión rojo*); **2.** las posibilidades de cambio son infinitas, en la medida en que son infinitas las posibilidades de interconectarse entre las partes, y **3.** la capacidad del sistema para suplir o corregir la ausencia o la falta de un individuo. En los sistemas vivos las mutaciones individuales pueden conducir a cambios permanentes en el conjunto. Esto es: la evolución.

Por eso, a pesar de los enormes traumatismos que causa el asesinato de un líder, el proceso tiene capacidad para reflexionar, auto-ajustarse y seguir adelante más fortalecido que antes. Esto lo expresa el comunicador e investigador Mauricio Beltrán con palabras que no resistimos la tentación de transcribir:

Para los nasa la historia hace círculos en torno a la gente. Va y viene utilizando como eje a quienes tienen la misión de ser su soporte temporal. Esta noción de la historia continua, que debe avanzar siempre desde atrás, es la base de un pensamiento dinámico. Cada hombre y cada mujer tienen tareas que los sobrepasan, que los hace ser plurales; son miembros de una comunidad que cuenta el tiempo de una manera circular, no lineal. Así, aunque la Gaitana luchó por allá en 1535, su nombre aún está en la conversación cotidiana. Por eso también tiene sentido una canción que al referirse al sacerdote Álvaro Ulcué, asesinado en 1984, dice: “Su semilla nunca muere, más Ávaros nacerán”. Como ellos, los nasas saben que cargan con sus antepasados y así mismo tienen una responsabilidad frente al futuro. De este modo proyectan a los líderes que marcan su historia.

(Beltrán, <http://www.urbarred.ungs.edu.ar/textos/Toribio.pdf>).

Como *desventajas aparentes* de los sistemas-enjambre, el mismo Kelly anota las siguientes, que nosotros no solamente consideramos ventajas aparentes o relativas, sino incluso ventajas, como se explicará en cada caso:

ñ **Incontrolabilidad:** no existe una autoridad única y central a cargo.

Comentario del autor: lo consideramos una ventaja, en la medida en que existan y funcionen mecanismos de autocontrol a través de los cuales el colectivo supla la ausencia de esa autoridad central. Afirma Rubén Darío Espinosa: “En el proceso indígena del Norte del Cauca, las personas, individual y comunitariamente controlan, porque se sienten en el derecho, y porque se sienten dueños de lo que controlan. Es el sentimiento de posesión el que conduce a la actitud de controlar; controlan lo que es suyo, pero lo que es suyo es colectivo, es comunitario, es conseguido por todos, es producto de luchas conjuntas; lo que es suyo es el resultado de decisiones acordadas por todos. De ahí que el interés por controlar es de muchos y lo que se desea controlar es igualmente de todos” (*Espinosa Alzate, 2003*). Este tema nos invita a reflexionar sobre el sentido que palabras como *governabilidad* y *governanza* deben adquirir a la luz de los sistemas complejos, totalmente distintos de los sentidos que tienen a la luz de un poder jerárquico central.

ñ **Ineficiencia:** en la medida en que no existe un control central, se suelen duplicar esfuerzos y se avanza a través del ensayo y del error.

Comentario del autor: ese es el precio que se paga a cambio de las ventajas anotadas, entre otras, la que le permite a un proceso contar con una gama abierta de opciones para avanzar. Por otra parte, el concepto de eficiencia es muy relativo. Desde el punto de vista estrictamente monetario, una *minga* puede ser ineficiente, pero no lo es desde el punto de vista cultural, organizativo y social. En cambio la pesca con dinamita puede considerarse altamente eficiente si se mira solamente la cantidad de peces capturados frente al tiempo y al esfuerzo que el pescador invierte en lanzar el taco, pero es criminalmente ineficiente desde el punto de vista ético y ambiental.

- ñ *Impredecibilidad*: el rumbo por el cual avanzará un proceso resulta difícil de anticipar, lo cual, en palabras de Kelly, representa “el lado oscuro” del comportamiento emergente. Mientras la condición de impredecible en muchos casos constituye una ventaja, en el control del tráfico aéreo, por ejemplo, sería la causa de un desastre.

Comentario del autor ñ *El sentido orgánico de la planificación*: las comunidades indígenas han intuitido y comprendido muy bien esta característica de los sistemas vivos, y de allí el sentido que le otorgan en la teoría y en la práctica a la planificación. En palabras de Rubén Darío Espinosa, “la definición de los componentes del sistema como sueño, compromiso, logro y actividad, no son productos estáticos de corto, mediano y largo alcance, intocables en el tiempo. Tampoco son productos reducibles a verificadores pactados previamente, que con obligatoriedad deben darse para garantizar el cumplimiento del proyecto o tener la favorabilidad de la veeduría institucional. Por el contrario, la definición de los componentes del sistema está íntimamente ligada al proceso de crecimiento de la comunidad, con su desarrollo como cultura, con el fortalecimiento o crecimiento en lo espiritual, con su capacidad de visión e intuición de lo intangible, con sus imaginarios, con la capacidad comunitaria de lectura de los acontecimientos y de acuerdo en las decisiones, con sus compromisos y tareas diarias de vida que rebasan los compromisos pactados con las instituciones, con la manera de pensar o el grado de conciencia y la madurez organizacional; factores todos que pueden cambiar con rapidez insospechada, estatizarse o potenciarse con el cambio de las circunstancias y con los conflictos” (*Espinosa Alzate, 2003*).

- ñ *Incomprensibilidad*: cuando en las redes de interacciones que constituyen los sistemas complejos o sistemas-enjambrados, no se pueden identificar relaciones lineales de causa y efecto, resulta más difícil entender cómo y con qué racionalidad funciona un sistema o avanza un proceso. Las cosas suceden, sin que necesariamente podamos compren-

der cómo lo hacen, “lo cual”, dice Kelly, “no nos libera de responsabilidad frente al proceso. Por eso entender cómo funciona, facilita las cosas”.

Comentario del autor: Para el caso particular del proceso que constituye tema central de este *Cuaderno*, comprenderlo exige que nos liberemos de una serie de condicionamientos y prejuicios propios de la forma de pensar *occidental*. De lo contrario resulta imposible entender, por ejemplo, cómo los espíritus y los antepasados y la naturaleza, constituyen actores que deben ser consultados en el proceso de planificación).

- ñ *No inmediatez:* “Prenda una hoguera, una caldera o un suiche, e inmediatamente arranca el sistema. Los sistemas simples pueden ponerse en marcha de manera sencilla. Pero mientras más complejo un sistema, más tiempo tarda en calentarseñ”

Comentario del autor: El proceso que nos ocupa ha producido muchos resultados que confirman lo anterior, pero también muchos otros que demuestran que en este momento las comunidades han alcanzado una capacidad enorme para movilizarse y para actuar en un plazo muy corto. La gran marcha de septiembre del 2004, por ejemplo, se realizó después de un proceso que tomó por lo menos dos años de preparación. En cambio, cuando varios líderes paeces fueron retenidos por las FARC en el Caguán (agosto 2004), la movilización de la comunidad para exigir su liberación se produjo de manera casi inmediata. Esto último es posible, por supuesto, como consecuencia de todo el camino que las comunidades han recorrido para llegar al nivel de organización que poseen hoy.

La resistencia civil

Como hemos visto hasta ahora, el proceso que nos ocupa es clara expresión y resultado de la resistencia que las comunidades indígenas del Cauca han venido ejerciendo desde la llegada de los con-

quistadores europeos en el siglo XVI, y que por lo menos desde comienzos del siglo XVIII (y con pocas excepciones) ha adquirido el carácter de resistencia civil, esto es, en palabras que ya citamos de Ezequiel Vitonás, “la lucha, pero no por la vía de las armas sino por la vía de la gente”.

Esperanza Hernández identifica los siguientes elementos como característicos de la resistencia civil:

- ñ *Es* el producto de un proceso organizativo y un ejercicio de planeación, y *no es* una expresión espontánea y de corta duración.
- ñ *Es* una acción colectiva y *no es* una opción individual.
- ñ *Es* una respuesta a diversas violencias, como la estructural y la directa en su modalidad política, y *no es* sólo una respuesta a la violencia del conflicto armado.
- ñ *Es* una acción colectiva que encuentra su origen en la base social y *no es* una iniciativa de gobiernos locales, regionales o nacionales, o de actores armados.
- ñ *Es* una respuesta no violenta, aunque no necesariamente pacifista, y *no es* una acción colectiva que admita el recurso de la violencia.
- ñ *Es* el uso de la no colaboración frente a todos los actores que generan la modalidad de violencia y *no es* la no colaboración sólo frente a uno o unos de los actores violentos.

Además, agrega Hernández, debe soportarse en un elemento de fuerza moral que la legitime⁹:

Estos elementos posiblemente contribuyan a entender, al menos en parte, por qué, por ejemplo, a pesar de la seriedad y de la bondad de las intenciones, los esfuerzos realizados siendo alcalde Antanas Mockus para generar procesos de resistencia civil, con el fin de frenar a los actores armados, no

⁹ Hernández Delgado, 2004, págs. 32 y 33.

lograron generar las dinámicas que en otros escenarios de Colombia sí han alcanzado otros sectores sociales. En su excelente libro *No somos machos, pero somos muchos* la periodista Juanita León recoge tanto esta tentativa de Mockus, como cuatro episodios en los cuales sendas comunidades rurales del Cauca (Caldono, Bolívar, Jambaló y Puracé) resolvieron enfrentarse “por la vía de la gente” a ataques armados de las FARC. Las reflexiones de Hernández y las de León nos ayudan a comprender también qué se necesita para que unas acciones heroicas de unos pocos actores sociales no se agoten en la acción misma, sino que logren generar procesos de transformación en el largo plazo, que comprometan a sectores más amplios de la sociedad.

Estas reflexiones resultan pertinentes, pues la eficacia de los enfrentamientos de las comunidades desarmadas contra actores violentos de distinta procedencia, no pueden entenderse por fuera de los procesos que, en un momento determinado, permiten la movilización organizada y conciente ñy además “exitosa” ñ de esas mismas comunidades.

La guardia indígena

Es quizás la expresión más visible de la resistencia civil de las comunidades del norte del Cauca, es más que un grupo de 300 ó más personas, hombres y mujeres sin armas, de todas las edades, dispuestas a arriesgar la vida para impedir un ataque o para liberar a unos secuestrados. Es uno de los logros de esa “telaraña” en la cual se entrelazan los distintos factores de los cuales depende la sostenibilidad de un proceso o de una comunidad. Y uno de los resultados del proceso cuyos antecedentes intentamos resumir en la primera parte de este *Cuaderno*.

La guardia indígena es una de las estrategias del *plan de emergencia* adoptado por las comunidades indígenas del norte del Cauca para protegerse de los efectos directos e indirectos del conflicto armado, o de lo que esas comunidades llaman “el desorden públi-

co”. Sólo se “arman” con la autoridad otorgada por la comunidad y con sus tradicionales bastones de mando.

Las otras dos estrategias que, conjuntamente con la guardia indígena conforman una sola unidad, son las *asambleas permanentes* (que se concretan en espacios de reunión dentro del territorio indígena, previamente definidos y adecuados, en donde se congrega la comunidad cuando existen en otras partes del territorio combates o amenazas que atenten contra su seguridad y en donde permanecen hasta que cesen esas amenazas) y el acompañamiento o las *veedurías internacionales*, a través de las cuales se obtiene el compromiso de distintos actores internacionales con la defensa de los derechos de las comunidades indígenas.

Otro concepto importante de este proceso, es la *autonomía* de las comunidades. Autonomía que ya explicamos antes como una de las características de las partes que conforman el todo en un sistema complejo, y que en este caso se refiere específicamente a la autonomía frente a los actores armados, incluyendo a las fuerzas del Estado. Autonomía que es, expresamente, diferente de neutralidad:

Uno de los problemas más notorios es el problema del narcotráfico, también los actores armados de izquierda y de derecha. Todo eso se debe tener en cuenta y no permitir que la gente nuestra se vaya a inclinar al lado izquierdo o al lado derecho, sino más bien estar firmes únicamente con la autoridad del Cabildo, que es la única que nos ha dado la mano. Y en cualquier situación que se nos presenta no buscar la izquierda ni la derecha, sino entre nosotros mismos defendernos (*Guillermo Tenorio, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

De alguna manera, los actores del conflicto armado colombiano pretenden coptar a las comunidades indígenas como lo hicieron en las guerras civiles del siglo XIX y durante “la violencia” de los años 50:

La situación es difícil: estamos entre la espada y la pared, en una guerra que no es nuestra, una guerra que no hemos pro-

piciado como pueblos indígenas, que la ha propiciado otro tipo de gente.

Nos están inclinando a tomar partido, a coger para un lado y para otro. La posición nuestra es no inclinarnos para ningún lado, porque tenemos la propuesta de los pueblos indígenas que es una propuesta de paz alrededor de un plan de vida y de unas banderas de lucha.

Esas banderas de lucha se centran a nivel departamental en tres cosas: unidad, tierra e identidad cultural. Lo otro es el respeto al espacio territorial, el derecho y respeto a la vida. *Algunos creen que somos neutrales, pero no lo somos, porque tenemos nuestra posición*¹⁰. Por eso ven al pueblo indígena como los malos del paseo, como la piedra en el zapato.

La situación está bastante agudizada y mucha gente no tiene clara esa situación. Estarán pensando irse para un lado, otros para el otro. Les pido a los que han entendido este proceso, aclarar mucho cuál es nuestra bandera de lucha, de posición, y explicárselo a los jóvenes; porque si no, estamos condenados a desaparecer lentamente (*Óscar Cuchillo, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Por su parte, Arquímedes Vitonás lo analiza así:

Además de reconocer identidad cultural, la Constitución del 91 nos da también autonomía. Nos legitima nuestros territorios haciéndolos inalienables, inembargables, imprescriptibles; o sea que legitima lo que nosotros hemos hecho (*Cátedra Nasa-Unesco*).

La autonomía, repetimos, no quiere decir individualismo ni aislamiento por parte de las personas, ni de las comunidades ni de los resguardos. Podemos afirmar que el proceso se caracteriza por una autonomía con coordinación, pero además por una autonomía con cooperación. Al decir del asesinado líder Cristóbal Secue:

¹⁰ Cursiva del autor.

En las Juntas Directivas, en la Asociación de Cabildos, cuando nos reunimos, miramos con preocupación que algunos resguardos han salido adelante y algunos resguardos están quedaditos. Y creo que hay un plan trazado en el cual se dice que los resguardos que ya tienen más o menos capacidad política, capacidad organizativa, de pronto capacidad económica, tenemos que darles la mano a los resguardos que están bastante quedados. Es una tarea que tenemos trazada y poco a poco entramos a capacitar a un grupo de personas en cada uno de los resguardos, para que no se nos queden atrás en la parte organizativa (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Los planes de vida

“El plan de vida es el sueño que hemos tenido los indígenas a partir de la pesadilla que hemos vivido dentro de este marco de la explotación económica. Pienso que nosotros no hemos sido pobres sino que nos han robado lo que hemos tenido. Entonces hay que volver a tomar las riendas de la comunidad. El plan de vida es retomar un sueño, que no se transforme en pesadilla, sino que sea un buen sueño, para que esto sirva y dejarle una buena herencia a la futura generación”.

EZEQUIEL VITONÁS

“Ellos nacen con cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros es un plan de vida”.

OBEIMAR RIVERA

El plan de vida no es necesariamente un documento escrito, es más bien la construcción permanente y colectiva de eso que los especialistas en prospectiva llaman una “visión de futuro”, pero que en la cosmovisión y en la práctica indígena adquiere un significado especial.

El plan de vida nace con esa esperanza de construir y valorar muchas cosas: con la esperanza de recuperar la identidad del hombre indígena como pueblo, recuperar el espacio territorial donde se vive. Y los planes de vida son para defender la vida, la cultura, la dignidad de los hombres o pueblos indígenas.

Los planes de vida no se acabarán hasta que no deje de existir el hombre.

El plan de vida es muy extenso: es vivir la vida plena como la quisiera vivir uno pero no es posible (*Óscar Cuchillo, en Cátedra Nasa-Unesco*).

El concepto *plan de vida* es relativamente nuevo en las comunidades indígenas y surge de la necesidad de recoger y sistematizar los aprendizajes del proceso centenario de resistencia-conciencia a través del cual estas comunidades han logrado sobrevivir. Los líderes lo reconocen como una construcción conjunta entre los indígenas y muchos “colaboradores” externos que han venido acompañando el proceso desde años atrás. Hoy la apropiación del concepto por parte de los indígenas es total. Como afirma Obeimar Rivera, “estos planes de vida nacieron para fortalecer la vida de la comunidad, de todas las organizaciones que están dentro y fuera del resguardo. Han sido como una de las proyecciones más claras que hemos tenido” (*Obeimar Rivera, en Cátedra Nasa-Unesco*).

Rubén Darío Espinosa Alzate, a quien ya hemos citado repetidas veces en este *Cuaderno*, es uno de esos “colaboradores”. Dejemos que él nos describa cómo es el sistema de planificación a través del cual se construyen los planes de vida:

Considerado el sistema como un espacio vital, ligado a la vida de la comunidad que la refleja y alimenta, los componentes del sistema no tienen carácter de productos acabados; son más bien referentes éticos, como normas o leyes; son temas generadores de reflexión, acuerdos o capacidades; son medios que favorecen los principios de la organización, su fuerza política, la cosmovisión cultural, y su fuerza espiritual.

De ahí que el punto de partida del sistema no sea la solución o resolución de las necesidades, problemas o conflictos, o la

disposición o uso de los recursos. Tampoco el punto de partida es el futuro deseado o las situaciones finales deseadas, potenciales o posibles, a manera de productos finales. El punto de partida es el “deber ser” de la vida, que se establece en la Ley de Origen, conocida por boca de los mayores que le han conservado y guardado por tradición oral, de generación en generación, a lo largo de siglos.

Para las comunidades el futuro viene de atrás, como el río; la visión de largo plazo, los resultados esperados de mediano o corto plazo se definen metodológicamente a partir del ir comunitario al pasado, al origen, a las fuentes, a cómo era la situación antes según la cuentan los mayores. De esta manera se establece el comportamiento de vida, los valores y principios, y se comparan con la situación de hoy, buscando siempre la explicación a los males e incapacidades del presente y la fuente de proyección hacia el futuro en el cumplimiento de las leyes y procedimientos de la tradición. Desde ahí se reafirman y recrean los valores y se establecen los acuerdos sobre las condiciones de vida, a través de dinámicas comunitarias de participación cotidiana (como las mingas, las asambleas, las consultas a los mayores y a los espíritus) que crean compromisos en los individuos teniendo como testigo y juez a la comunidad, que es en últimas el sujeto del “obrar”, colectivo y comunitario, de acuerdo al “deber ser”.

De esta manera cada resultado esperado que se deriva de los principios originarios, cada indicador, meta, tarea y actividad se convierten en compromisos, en pautas de comportamiento, que están siempre recordando los líderes, dirigentes y comuneros, en todos los encuentros y gestiones, a manera de asuntos importantes que no se pueden dejar de mencionar, muchos de los cuales adquieren carácter mítico como grandes referentes de vida que indican las acciones, luchas y procesos, justifican su realización y las validan. Son, por ejemplo, palabras y frases cargadas de mucho simbolismo: plan de vida, armonía, equilibrio, autonomía, salud propia, educación propia, TUL (que es el sistema tradicional de producción), PEC (que es el proceso educativo comunitario) (*Espinosa Alzate, 2003*).

El *plan de desarrollo del municipio*, que además es un requisito legal que, dentro de los primeros meses de su mandato, deben cumplir los alcaldes ñindígenas y no indígenasñ elegidos popularmente, “aterriza” el plan de vida dentro de plazos definidos. Eso también lo han entendido los indígenas:

El plan de vida viene con el plan de desarrollo interno, que es cómo desarrollar los programas, los proyectos, los que son como las cosas verídicas del plan de vida para llegar a la plenitud, que uno espera como hombre tener todas las cosas que ansía (*Oscar Cuchillo, en Cátedra Nasa-Unesco*).

El plan de desarrollo tiene como uno de sus ingredientes el *programa de gobierno* que los candidatos y candidatas a las alcaldías municipales deben inscribir en las registradurías de los municipios respectivos, y que en caso de que resulten elegidos o elegidas, se convierte en un “contrato público” con las comunidades. En el caso de las comunidades indígenas del norte del Cauca, tanto los programas de gobierno como los planes de desarrollo se definen comunitariamente dentro de procesos participativos, y tienen como orientador principal al plan de vida.

Los planes de vida, en resumen, son unos de los mejores ejemplos que poseemos en Colombia, de eso que hoy se llama *desarrollo endógeno*, una propuesta de desarrollo que “parte de reconocer nuestra manera de ser, nuestras aspiraciones, nuestros valores. Y claro, tiene que partir también de reconocer la manera de ser de los ecosistemas de los cuales formamos parte. También tenemos que mirar con cuidado con qué otros ingredientes se prepara el desarrollo (sin que eso quiera decir que exista una ‘receta’): tenemos que contar con la gente, mejor dicho: lo que llaman *capital humano*. Con la forma de ser de la comunidad, sus valores, la confianza que existe entre nosotros, el respeto a las autoridades y lo que estas hagan para infundir ese respeto. Es decir: el *capital social*. Tenemos que mirar la capacidad de la comunidad y de esas autoridades, y de las normas y del Estado en general, para satisfacer de manera oportuna y adecuada las necesidades de la gente y para orientar la comunidad hacia el futuro. A eso le dicen *desarrollo institucional*” (*Wilches-Chaux, 2003*).

Dos características interrelacionadas y muy importantes del desarrollo endógeno son: considerar el territorio como un “actor activo” (valga la redundancia) del desarrollo local y regional, un actor cuya voz debe ser escuchada, y no solamente como el escenario inerte en donde se llevan a cabo las actividades humanas; y la valoración de la cultura en sus diferentes manifestaciones como uno de los ingredientes esenciales del desarrollo.

Endógeno no quiere decir autárquico, aislado del resto del mundo. No se trata de negar la realidad evidente de un mundo globalizado, sino de descubrir la manera de “pararse fuerte” para no desaparecer ni física, ni cultural, ni ambiental, ni económicamente en esa globalización. El desarrollo endógeno, como todos los sistemas vivos, es un sistema abierto, con capacidad para autoajustarse como respuesta a los cambios externos y a las transformaciones de su propio interior. Eso lo han entendido muy bien los impulsores de esta propuesta de desarrollo a nivel general, y a nivel particular los constructores cotidianos de los procesos que nos ocupan en el norte del Cauca:

Actualmente las comunidades nuestras tienen dos grandes desafíos que se nos vienen ñaparte de los desafíos que ya tenemos, como el orden público, el narcotráfico, los paramilitaresñ, o aparte de las transferencias o de la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, que posiblemente se van a hacer.

La primera es: estamos entrando en una etapa totalmente nueva, la etapa de la modernidad. Tengamos muy en cuenta esto: está naciendo un “indio moderno” [ñ]

Uno se pregunta: ¿cómo lograr asumir la modernidad sin que nos destruya? ¿Cómo vivir lo que es la tradición, la historia, el pensamiento, los valores, la lucha en la modernidad? Esto es, más allá de los cabildos, de los proyectos, de la zona norte; pero es algo donde sobre todo los jóvenes están metidos totalmente.

Hay un segundo desafío: se empieza a hablar sobre la relación con el exterior. Unas personas han ido a España, Italia,

Francia, Bruselas. Ya vienen de la Unión Europea; hay posibilidad de presentar proyectos. Nace toda una relación. Alcibíades Escué, el Presidente de la ACIN, fue y le gustó. Lo trataron bien, lo respetaron mucho, escucharon con atención lo que él decía, valoraron mucho el pensamiento y lo invitaron a volver.

Esto posibilita relación, pero implica algo que se llama “Diálogo intercultural”. No es solamente pelear o dialogar con el padre Antonio que viene de afuera, sino que es relacionarnos entre organizaciones, entre países, entre pueblos: estamos a otro nivel. Y el diálogo intercultural es esto.

No lo podemos reducir solamente a que nos manden plata. Necesitamos comunicar nuestros valores, comunicar nuestras esperanzas, nuestros sueños, y también necesitamos aprender a conocer sus valores, sus esperanzas y sus problemas. Es decir, realmente es crear un diálogo que nos ayude a crecer y que los ayude a ellos también a crecer.

Creo que constituye un desafío grande a nivel del Movimiento Juvenil, por ejemplo, ir a ver cómo viven los jóvenes allá, qué valores tienen, qué problemas, cómo vivimos nosotros aquí. ¿Por qué? Porque dentro de diez a quince años nosotros posiblemente seremos lo que son ellos ahora. Ellos se han adelantado en el bien y en el mal. Nosotros estamos echando carrera para salir adelante. Dios quiera que logremos el bien de ellos y no logremos el mal. Por ejemplo, que no logremos la drogadicción, la dispersión, el aislamiento en que vive la juventud en los demás países; que logremos conservar los valores nuestros, pero asumiendo también valores nuevos que nos pueden enriquecer.

Así que estos dos desafíos de la modernidad y de las relaciones internacionales o del diálogo intercultural, son desafíos hasta preciosos e importantes que vive toda la comunidad, pero que viven especialmente los jóvenes y que merecen nuestra atención (*padre Antonio Bonanomi, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

Ingredientes para una visión integral del desarrollo y la sostenibilidad

Retornemos a la imagen que propusimos de una “telaraña” o “red de chumbes” para visualizar la complejidad del tejido a través del cual una comunidad determinada ñy en este caso las comunidades indígenas del norte del Caucañ han adelantado durante varios siglos el proceso de resistencia-conciencia que, como producto de este momento histórico particular, han generado el Proyecto NASA y los demás procesos organizativos que actualmente existen en esta región de Colombia.

Y retomemos a “la mano que rompe cadenas” que se adoptó en 1980 como logotipo del Proyecto NASA y cuyos dedos simbolizan los campos interrelacionados sobre los cuales era preciso intervenir.

Organizativamente, esa concepción integral del desarrollo se traduce en la existencia de siete *Cabildos de apoyo*, que podríamos entender como “autoridades temáticas”, paralelas a las “autoridades territoriales” que son los Cabildos que representan la autoridad tradicional en los resguardos. Esos Cabildos de apoyo son el de Etnoeducación, el Económico-Ambiental, el de Salud, el de Familia, el Político-Organizativo, el Jurídico y el encargado de los asuntos administrativos del proceso.

Miremos a continuación algunos de los “clavos” en los cuales las comunidades sostienen los chumbes para tejer la telaraña: el cultural, el político, el educativo, el ecológico, el institucional. Estos no son todos los “clavos”: son campos de acción seleccionados arbitrariamente por el redactor de este *Cuaderno*, para asomarse desde ellos al proceso. Previa advertencia expresa de que lo importante no son los “clavos” mismos, de manera aislada, sino el tejido que se logra elaborar a partir de las interacciones entre ellos.

Así mismo, es arbitraria la selección de “colgar” cualquiera de los temas que siguen, en cualquiera de los “clavos”. Porque, por ejemplo, el *nasa tul*, que es la manera tradicional que tienen los nasa para cultivar la tierra, puede aparecer en el tema de la seguridad alimentaria, pero igualmente podría estar en el de la política, en el de la ecología o en el de la cultura. El *nasa tul* es un

huerto en el que se mezclan las plantas alimenticias con las rituales y con las medicinales, pero sobre todo es el espacio inmediato y concreto de la relación de la persona y de su familia con la tierra. Los criterios con que se maneja el *nasa tul* coinciden con los que siguen para relacionarse con sus *chagras* muchas culturas indígenas del Amazonas, lo cual confirma las profundas raíces que poseen los nasa en las culturas amazónicas.

En alguna medida, el concepto que los nasa tienen de “la organización” coincide con lo que aquí hemos intentado representar con un *tejido de chumbes*. El concepto de organización va mucho más allá de las instancias organizativas formales: los cabildos, el Proyecto NASA, el CRIC, la ACIN. Estas son expresiones de “la organización”, pero nos encontramos frente a una concepción mucho más abarcadora, más integral.

En lo que llevamos de este documento ya hemos visto varios resultados concretos de ese tejido *de chumbes*; productos tangibles de la organización. Vamos a conocer otros, preferiblemente llevados de la mano por los protagonistas del proceso.

La cultura y la conservación de la memoria colectiva

“La cultura es identidad, pertenecer al pueblo nasa o reconocerse como tal por haber interiorizado su cultura” e “identidad es el derecho de los pueblos y de quienes los integran, de reconocerse y ser reconocidos como tales, pensar, expresarse, relacionarse, educarse, organizarse, producir y regularse de acuerdo con su cultura” (*Hernández Delgado, 2004*).

En su libro sobre los paeces de Tierradentro, Gómez y Ruiz anotan que para los integrantes de esta cultura, “perder la memoria significa incapacidad para hacer de la historia una herramienta política y sobre todo, incapacidad de asimilar las experiencias históricas dentro del proceso de memorización étnica” (*Gómez y Ruiz, 1997*).

Resaltamos esa observación, por cuanto una de las mayores causas de vulnerabilidad de los gobiernos, de las comunidades y de las instituciones en Colombia (y en muchos otros lugares del

mundo), es la pérdida de la memoria; la “amnesia programada”, la manía de reinventar la pólvora cada vez que se emprende alguna acción, despreciando el pasado, como si el Universo se recreara con cada nueva administración.

Una de las razones por las cuales procesos como el que nos ocupa han logrado consolidarse a pesar de todas las adversidades, y por las cuales las culturas indígenas han logrado sobrevivir a todas las amenazas que hubieran podido ocasionar su extinción, es porque, en términos occidentales, valoran y protegen la memoria colectiva como el fundamento de su cultura, que es a su vez la base de su capital social. Y porque entienden que sólo a través de la memoria es posible adquirir sentido de proceso y comprender la realidad como devenir y como flujo, más allá de cada circunstancia puntual.

Oigamos algunos testimonios de los líderes nasa del norte del Cauca en los cuales, a veces sin que sea necesario decirlo expresamente, aflora esta convicción sobre la importancia de la memoria y sobre los sentidos de proceso y de continuidad:

Que los jóvenes hagan un gran esfuerzo por entender el proceso; que sean parte del proceso, porque la vida es muy corta y si los jóvenes no se meten, serán esclavos de otros ideólogos en el futuro o serán los mandaderos en el futuro. Si no lo hacen, muy difícilmente se podrá continuar en este proceso.

Pero depende de mucha cosa, la capacitación no es sólo técnica, porque es en este proceso donde se engrandece de sabiduría, donde entiende y hace entender a los demás.

Deben entender qué es política, etno-desarrollo, la cosmovisión indígena, la identidad, de qué elementos se constituye esa identidad, cuáles son los valores. Entender esa visión cosmológica nasa del hombre con relación al hombre natural, con relación al Médico Tradicional, para entender lo otro.

A veces la diferencia de ser indígena no es por el color de la piel, sino por el pensamiento y por la forma como se logre entender y defender.

*

La educación propia hay que pensarla en el sentido amplio: en una educación con espacios escolares y una educación que sea para la comunidad. Que en el espacio escolar “lo propio” debe estar en los contenidos, o sea, los contenidos deben tener todo lo que en las asambleas se dice. Debe reflejar en los textos, así sea una matemática, pero que sea una matemática en función de llegar a la comunidad, de mejorar, de potencializar y hacer que avance uno en las capacidades técnicas, de aprender la contabilidad bien, aprender la matemática, pero en función del proyecto de vida.

O sea, los conocimientos universales en el espacio escolar deben adecuarse, deben ser los necesarios para resolver los problemas, las necesidades, la proyección que plantea la comunidad, y no algo tan teórico que uno se llena simplemente de conocimientos y a lo último no puede hacer nada.

A la gente hay que darle una posibilidad de buscar una manera para que ayude a la demás gente, no tanto a pensar como uno piensa, sino a dar los elementos para que aprendan a pensar, a opinar y a decidir; para que después puedan actuar ellas mismas [ñ] Que sea una educación concientizadora, pero desde los valores propios.

MARCOS YULE

*

Vuelvo y repito lo que dicen algunos compañeros: algunos jóvenes no conocieron cómo vivieron los abuelos, los mismos papás. Es bueno conversar con los hijos, para que ellos vayan conociendo en familia, porque si uno no conoce, se cree que el papá creció bien, que no sufrió. Hay que decirles que sufrimos mucho, que hubo muchos muertos; contarles la historia [ñ]

Yo recomendaría que en los colegios, escuelas y en la casa, la gente empezara a enseñar. Si nosotros empezamos a trabajar por familia en casa con los hijos, estamos haciendo la

paz y así evitamos tanta violencia. El peligro más grande que tenemos es que a nuestros hijos se los lleven para la guerrilla.

Entonces pienso que uno es culpable por no conversar con ellos, ni orientarlos. Decirles que deben trabajar con la comunidad, servir a la comunidad, porque hay muchos que están interesados, pero que les paguen por ser bachilleres, y como no les pagan, entonces dicen: “No soy pendejo para ir a regalar un año al Cabildo; para eso no estudié”. Hay que colaborarle al Cabildo, integrarse, mostrar la unidad en las asambleas. Un domingo, en lugar de jugar, vayan a una reunión o a una asamblea. Uno les dice: “Ustedes ya se capacitaron, ya hicieron el quinto de primaria. Esta vez les va a tocar hacer de alcaldes de la vereda.” Y se arrugan.

LEONIDAS ESCUÉ

Los diálogos intergeneracionales, espacios para recrear la memoria

En quechua y en aymara no existe la palabra “revolución”: para expresar este concepto, utilizan la misma palabra que para “despertar”. Para los nasa, “despertar” significa “volver a hacer conciencia para retomar el camino”. Es decir: para volverse a embarcar en la espiral de la historia. En alguna medida coincide con “volver a pasar por el corazón”, que es la etimología de la palabra “re-cordar”.

El Movimiento Juvenil que existe aquí en la zona norte es importantísimo. Los gobernadores año por año deben ponerle mucha atención a este Movimiento Juvenil. Creo que es el futuro. Son los jóvenes que tienen la bandera y pueden ir adelante. Tienen dificultades como en toda organización. Pero este Movimiento Juvenil, al paso que va, creo que van a ser los líderes quienes van a orientar al resto de la juventud que viene.

Yo sí diría que a este movimiento juvenil los Cabildos, la Asociación de Cabildos, los líderes en el resguardo, tienen que orientarlos, porque es cierto que muchos líderes indígenas del año 70, 80, 90, se han quedado atrás y no quieren saber nada. Hay que buscar los mecanismos para que esta juventud busque asesoría de los mayores: al menos visitarlos, investigar, que den testimonios de cómo fue la lucha de ellos, qué piensan para que no se queden.

Porque hay mucha gente que está regalada y no quieren saber. De pronto critican. Dicen que ellos lucharon y que les tocó a pie, que sufrieron mucho de persecución y que hoy en día no hay persecución, que la juventud ahora son gente que está viviendo fácil, tienen carro, moto. Se quejan.

Razón tendrán, pero también toca buscar la forma de llamarlos, ir buscando la unidad, porque estos viejos líderes no pueden quedarse atrás.

CRISTÓBAL SECUE TOMBÉ

Los mecanismos del olvido

Pero si la memoria es importante, no lo es menos, en algunos casos, la capacidad de olvidar. En alguna medida, de esta capacidad depende el don de la sanación. ¿Cómo explicar de otra manera la transformación de los nasa, de ser una cultura temida y guerrera, a ser unos constructores de paz? Sobre esto también tiene mucho que aprender el resto de la sociedad colombiana.

Dejemos que el antropólogo Carlos Osorio nos explique esta aparente contradicción, según la cual un ingrediente esencial de la memoria es la capacidad de olvidar:

La voz es el intermediario entre el pasado y el presente de la etnia, que opera no como acto deliberado de enseñar y transmitir, sino por el contrario, abarca las más escondidas entretelas de la cultura, formando su cotidianidad en la totalidad de la comunicación verbal, cargada de metáforas y símbolos.

La persistencia de los recuerdos no se afianza únicamente en la capacidad de la memoria. La cultura ha generado mecanismos del recuerdo, ha simbolizado espacios geográficos, objetos físicos y actos simbólicos, como forma de evocar el pasado, cargado de sabiduría y de la conciencia de su etnia.

Existen también los mecanismos del olvido, *Yus kit* es la hierba del olvido del grupo paez, ella hace parte de aquellos rituales que desarmen los espíritus y hacen olvidar los odios entre individuos. Es el principio de la antimemoria, necesaria para lograr y mantener la armonía de la etnia, formando un complejo sistema de ver la vida donde posiblemente ninguna persona de otra sociedad comprenderá jamás que tenga tanta importancia (Osorio, 1994).

La dimensión política y electoral del proceso

Algunas páginas atrás comentábamos que una de las razones por las cuales resulta fascinante el proceso que conocemos con el nombre de Proyecto NASA ñun ejemplo perfecto de *comportamiento emergente* ñes porque nos demuestra que además de los tres ingredientes o requisitos que identifican los estudiosos del tema como necesarios para que se produzca el salto cualitativo entre una conducta individual y una forma colectiva de ser y de actuar, se requiere un cuarto ingrediente: *la intencionalidad política*.

Intencionalidad política que, en el ejemplo que utilizamos de la agroecología, implicaría el salto desde unas determinadas técnicas orgánicas para cultivar la tierra hacia la construcción de un nuevo modelo de relación entre la sociedad humana y los ecosistemas de los cuales formamos parte. Es decir: una nueva concepción del desarrollo y una nueva propuesta de sociedad.

Ese salto, que desde hace varios años dieron los protagonistas de este proceso, trasciende, pero no excluye, lo electoral. Todo lo contrario: la conquista de posiciones importantes dentro de la estructura del Estado por medio de la vía electoral se ha convertido

en un instrumento importante para la construcción del plan de vida de las comunidades indígenas, no solamente en el norte del Cauca, sino en América Latina en general. Lo electoral, entonces, es un medio, una herramienta, no un fin. El movimiento cívico es el mecanismo a través del cual se expresa esa herramienta.

Llegó a organizarse porque en realidad nosotros los indígenas éramos engañados y explotados por el partido tradicional; porque cada que había elección de un gobierno, ellos venían a buscar a los indígenas. Aunque decían que los indígenas eran “menores de edad”, para que les ayudaran a elegir ahí sí no eran menores de edad. En ese momento sí veían que éramos mayores de edad. Pero pasadas las elecciones seguíamos siendo menores de edad [ñ] Ya todo el mundo se fue concientizando de que era un engaño. Se fueron saliendo poco a poco y crearon el Movimiento Cívico, la unidad. O sea, que había de diferente color político y se unieron todos para que fueran del Movimiento Cívico: porque estaba el conservador, el liberal, el comunista, los negros. Ahora en el Movimiento Cívico hay de todo; por eso se llama así, porque no hay discriminación de ninguna forma.

JAVIER VITONÁS

“Con todo lo que se va haciendo se va fortaleciendo el Movimiento Cívico. La gente va tomando más conciencia. Después de haber perdido las elecciones de 1994 gana don Gilberto Muñoz, candidato del Movimiento Cívico, cuyo lema era: ‘Todos unidos lograremos un mejor futuro para todos’. Con esta administración de un Alcalde Cívico empieza una nueva etapa del proceso organizativo de la comunidad y del Proyecto Nasa” (*Cátedra Nasa-Unesco*, 2002).

En ese mismo año Marden Betancur, uno de los líderes del Proyecto Global y quien como Gobernador del resguardo de Jambaló había establecido un convenio con el Estado para la erradicación manual de cultivos de uso ilícitos, fue elegido Alcalde del municipio de Jambaló (*Hernández Delgado*, 2004).

Las “memorias escritas” del proceso también reconocen que cada camino nuevo que se explora trae beneficios, pero también acarrea nuevos peligros, “retrocesos”:

- ñ Hay personas que se vinculan al proceso, pero no siempre por conciencia, sino también por intereses personales, ya que quieren tener acceso a las platas de las transferencias y a los proyectos. Ahora económicamente es favorable declararse indígena.
- ñ Incapacidad para nuevos retos: nacen nuevos proyectos, se tienen que asumir nuevos retos, pero no hay suficiente gente capacitada para manejarlos.
- ñ No hay unidad (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

El 19 de agosto de 1996 fue asesinado Marden Betancur. El crimen se atribuye al ELN y a las FARC, “en connivencia con líderes indígenas y representantes de partidos tradicionales en ese municipio” (*Hernández Delgado, 2004*).

A pesar de todos esos “retrocesos”, el proceso ha seguido avanzando y se ha seguido fortaleciendo en su dimensión política y electoral. Recordemos que los procesos vivos avanzan como la mayoría de los ríos, haciendo meandros y no de manera lineal.

La dimensión institucional del proceso y sus relaciones con el Estado colombiano

La institucionalidad indígena ñestrechamente ligada a las demás dimensiones, una de ellas la políticañ se materializa en las *autoridades tradicionales*, de las cuales forman parte los *cabildos* y las *asociaciones de cabildos* ñcomo la ACINñ que, como ya se indicó, adquirió tal condición a partir de una asamblea llevada a cabo en el año 2000 en Jambaló. Además de ésta, en este momento existen en el Cauca otras nueve asociaciones de cabildos indígenas. También forman parte de las autoridades tradicionales los *the'walas* (“médicos tradicionales”) que ejercen influencia y control sobre los distintos aspectos de la vida de la comunidad y que constituyen

una especie de interfase entre ésta, los espíritus y fuerzas de la naturaleza, y los antepasados.

Como ya se indicó atrás, el movimiento indígena ha decidido también apostarle a la institucionalidad estatal. Para ello se creó el Movimiento Cívico, a través del cual han alcanzado varias alcaldías municipales del Cauca. Además, como parte del llamado “Bloque Social Alternativo”, en el año 2000 llevaron a la Gobernación del Departamento al *Taita* guambiano Floro Tunubalá. Los indígenas también han llevado a sus líderes a la Asamblea Constituyente que expidió la Constitución de 1991, al Senado de la República y a la Asamblea Departamental¹¹.

De acuerdo con Rubén Darío Espinosa las alcaldías indígenas han sido importantes para que los procesos comunitarios apropien la institucionalidad estatal en las localidades. Por ejemplo, han logrado que funciones de la institucionalidad tradicional del cabildo sean reconocidas por la institucionalidad estatal municipal, o que funciones de los municipios sean ejercidas por la institucionalidad tradicional. Es así como la institucionalidad tradicional comunitaria ha empoderado la institucionalidad estatal municipal. Con ello ha evitado la duplicidad de funciones, haciendo posible que la institucionalidad estatal se ponga al servicio de la institucionalidad tradicional (*Espinosa Alzate, 2003*).

Todo esto reafirma que el interés del Movimiento Indígena es armonizar su institucionalidad tradicional con la del Estado colombiano, pero no constituir “repúblicas independientes”. Ni mucho menos ponerse de nuevo al servicio de intereses ajenos a la comunidad. Lo afirma de manera expresa Ezequiel Vitonás:

Aquí se nos viene una responsabilidad, como es la rendición de cuentas, porque nosotros no somos una república independiente; somos indígenas, pero somos colombianos. Nos toca buscar

¹¹ “Si examinamos geográficamente los datos de las elecciones de 1994, 1997 y del 2000, encontramos que el Departamento del Cauca es un fenómeno político muy interesante en materia electoral. No sólo ha logrado tener un gobernador indígena, sino que sus resultados electorales para concejos y asambleas son notorios, seguidos de Nariño y Antioquia” (*Londoño, 2002*).

una coordinación con la ley nacional y dentro de eso la Contraloría próximamente va a entrar a pedirles cuentas a los señores Gobernadores indígenas. Entonces, si no manejamos bien, si no tenemos claridad, muchos Gobernadores pueden ir a parar a la cárcel por no orientar bien las inversiones. La plata que viene de la Nación viene limitada; es por ley que toca invertirla y no son “usos y costumbres”; allí no hemos producido ningún derecho propio para ver cómo gastamos la plata.

Hay unos avances y unos riesgos grandes y dentro de este avance también hay celos políticos y por eso aparecen conflictos. La guerrilla quiere que el proceso organizativo se trabaje bajo la orientación de la guerrilla, pero los cabildos dicen: “En los procesos tenemos que ser autónomos como comunidad, como pueblo”. Ellos no comparten mucho eso. O sea, la guerrilla quiere que este trabajo sea bajo la jerarquía del movimiento político, en este caso acá de las FARC.

Pero también los paramilitares o el mismo ejército. Abajo dicen que somos guerrilleros. Entonces frente a eso tenemos una responsabilidad de seguir trabajando el proceso, de fortalecerlo; pero también de defendernos en medio del conflicto (Ezequiel Vitonás, en *Cátedra Nasa-Unesco*, 2002).

El movimiento indígena y su relación con otros actores y sectores del Cauca

En la primera parte de este *Cuaderno*, al momento de describir al Departamento del Cauca, y en particular a su zona norte, principal escenario del proceso que nos ocupa, resaltábamos la enorme diversidad de actores y, en consecuencia, la “riqueza” de conflictos que caracteriza a esa región.

Uno de los grandes retos que han asumido las comunidades del norte del Cauca, y en el cual todavía tienen mucho camino por recorrer, es el de convencer a esos actores de que el proceso de organización de los indígenas y la propuesta de desarrollo endógeno que se han empeñado en construir y consolidar, no son excluyentes ni representan una amenaza para las demás comunidades.

En entrevista con Esperanza Hernández, Rosalba Ipia, coordinadora del programa de educación del CRIC, describía así el objetivo de ese proceso:

Tener la posibilidad de que nuestros hijos en adelante puedan sentirse orgullosos de ser indígenas, o sea de ser fuertemente claros de nuestra identidad, de tener la posibilidad de ser distintos de otros pueblos, pero seguir aportando no solamente al Cauca, sino al país en general en el cambio de actitud, de desarrollo, pero no de desarrollo dado desde afuera ñ¹²

El varias veces citado Rubén Darío Espinosa, acompañante y sistematizador de este proceso, es enfático en afirmar, por ejemplo, que la planeación dentro del proceso de organización de los indígenas es una forma de crear alianzas con otros pueblos y organizaciones a través de planes conjuntos en territorios amplios, que incluyen a comunidades campesinas y afrocolombianas, pobladores urbanos, otros pueblos indígenas, en asocio con alcaldes municipales. Es además un camino para negociar con el sector privado (empresas industriales, agroindustriales) en torno al equilibrio en la región: “ellos, dueños del capital y los indígenas, dueños de la materia prima productiva” (*Espinosa Álzate, 2003*).

Uno de los objetivos de este *Cuaderno* es contribuir a que otros sectores y actores sociales del Cauca y de Colombia conozcan el proceso del cual forman parte el Proyecto NASA y los demás proyectos indígenas que se desarrollan de acuerdo con partituras similares, en la convicción de que muchas veces la desconfianza y el temor surgen de la ausencia de información.

Por eso aquí, con base en testimonios de primera mano y con el apoyo de hechos e hitos concretos que cualquiera puede conocer y comprobar, intentamos demostrar que el proceso de organización indígena del norte del Cauca no solamente no constituye una amenaza para otros actores y sectores sociales que le apuestan

¹² Hernández Delgado, 2004, pág. 57.

a la convivencia y a la complementariedad entre las distintas comunidades humanas que existen en el país, sino que es, sobre todo, un banco de experiencias y de conceptos y valores contruidos y ensayados en la práctica, la mayoría de las veces en medio del conflicto, del cual todos los colombianos y colombianas podemos aprender.

A quienes miramos el proceso desde afuera, con curiosidad, con admiración, con respeto e interés, nos preocupan hechos como la división existente entre los indígenas paeces o nasa de Tierradentro y los que habitan en otras regiones del suroccidente colombiano, en particular, en el norte del Cauca. Pensamos que por esa grieta podrían penetrar intereses totalmente contrarios a los procesos de organización que adelantan ambas comunidades, y al modelo de desarrollo endógeno y de sostenibilidad integral que esos pueblos indígenas, al igual que muchos otros colombianos y colombianas, nos empeñamos en construir.

El movimiento indígena y su relación con los actores armados

A lo largo de todo este documento ha quedado demostrado que las comunidades indígenas reclaman con la palabra y con los hechos su total autonomía frente a los actores armados por fuera de la ley, como la reclaman también frente al establecimiento oficial al negarse a formar parte de una guerra que, en su concepto, no les pertenece.

La historia, la más lejana y la inmediata, es su principal consejera. Escuchemos nuevamente a Guillermo Tenorio:

En otros departamentos ñcomo sucedió en los hechos de sangre por allá en Tierra Alta, Córdoba, en la Costañ por allá habitaban los indígenas zenúes, los katíos; estas comunidades no tenían una base de organización ni criterios claros. Algunas familias de los katíos estaban simpatizando con la guerrilla, otras familias con los paramilitares, porque ellos pagaban

plata para que informaran por dónde era que se movía la guerrilla. Entonces unos comenzaron a simpatizarse con la guerrilla, otros con los paramilitares.

Estas comunidades indígenas fueron exterminadas en un 40 ó 60 por ciento. Los que no quisieron dejarse matar tuvieron que salir para Bogotá a protestarle al Presidente de la República. Otros que no quisieron estar en Bogotá se fueron huyendo para el país vecino, Panamá. Esas tierras quedaron totalmente solas.

En este momento sabemos que las tierras las están tomando los grandes hacendados nuevamente, con su brazo armado de los paramilitares.

Y nos recuerda Tenorio una frase que antes ya citamos, pero que vamos a repetir:

Acá en el Cauca pensaron hacer lo mismo, pero acá hay cómo contestar; aunque *nosotros no vamos a contestar con las armas en la mano. No: aquí hay que contestar ideológicamente, con sabiduría política*. Es de la única manera que ellos tienen que entender.

El movimiento indígena no puede aliarse con ninguna organización armada, ni con la izquierda ni con la derecha, sino defender su cultura, sus costumbres, sus tradiciones. Nosotros no nos metemos, porque si estamos con la ultra-derecha, nos va a atacar la ultra-izquierda; si estamos con la ultra-izquierda, nos va a atacar la ultra-derecha; nos van a atacar por lado y lado. Prácticamente pueden ser exterminadas las comunidades.

O sea, por mucha plata que tengan, si a nivel internacional la gente comienza a solidarizarse, a denunciar, a cuestionar, ellos tienen que parar. Los grupos armados tienen ayudas internacionales y al denunciar se pueden suprimir todas esas ayudas y ellos tienen que parar (*Guillermo Tenorio, en Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

El movimiento indígena y su relación con el narcotráfico

El tema es demasiado complejo como para intentar abarcarlo en unos pocos párrafos, pero para los efectos de este *Cuaderno* basta con afirmar que los indígenas y sus organizaciones son plenamente conscientes de la grave amenaza que el narcotráfico representa para el proceso de resistencia-conciencia que durante cinco siglos no sólo les ha permitido sobrevivir, sino además convertirse hoy en actores y promotores de un nuevo modelo de desarrollo.

Son conscientes del efecto erosivo que ejerce sobre la cultura, y en especial sobre la juventud, el flujo súbito de dinero por fuera de cualquier forma de control social; del efecto nocivo que tienen sobre el ambiente y sobre los cultivos tradicionales, tanto la expansión de cultivos de uso ilícito como las fumigaciones que utiliza el gobierno para erradicarlos; de las limitaciones que tienen las autoridades tradicionales para imponerse sobre los narcotraficantes que invaden el territorio indígena o sobre los miembros de la comunidad que caen en la tentación:

Entonces ahí uno dice que no hay autoridad, que no hay autonomía, porque de ser autónomo debe tenerse claro a los mansos, a la gente humilde, cómo se debe castigar. Y también se debe tener en cuenta cómo se debe castigar a la gente que tiene plata, que tiene armas. Se ve que sólo hay látigo para los que no tienen plata. O sea que están igualitos que la justicia ordinaria. La justicia ordinaria a los grandes capos nunca los trae a la cárcel, mientras que el que siembra los cultivos ilícitos, ese sí está en la cárcel. Igualito que el cura en la misa (*Cristóbal Secue, en Cátedra Nasa-Unesco*).

Así mismo, existen múltiples ejemplos de cómo el auge económico ligado al narcotráfico constituye una amenaza contra la sostenibilidad económica de la comunidad, y de cómo algunos de sus miembros abandonan los cultivos tradicionales y las empresas que se dedican a su producción y comercialización, para dedicarse a los cultivos de uso ilícito.

La nueva connotación que el narcotráfico le ha otorgado a la coca en las comunidades indígenas, para las cuales esta planta, como bien sabemos, posee un significado eminentemente ritual estrechamente ligado a distintos aspectos de la cultura tradicional, evidencia de manera descarnada lo que la globalización (en este caso por fuera de la ley, pero no por ello menos globalización) puede hacer al reducir a su valor de cambio un elemento que posee esencialmente un valor de uso en la cultura original.

Como lo anotamos atrás, la coca es una de las principales plantas en las que se apoyan los *the'wala* o médicos tradicionales nasa para ejercer su función chamánica, basada en la capacidad de sentir en el cuerpo ciertos flujos energéticos. El papel de los *the'wala*, pese a la denominación que les damos en castellano, no se limita a curar las afecciones del cuerpo. Su papel también es político, religioso, de interpretación de las señales de la naturaleza y, en consecuencia, de lo que hoy llamamos “ordenamiento territorial”. El *the'wala* indica el sitio en donde es posible construir sin peligro, en dónde y cuándo se puede sembrar, los lugares que se deben evitar. Y a través de los *refrescamientos* y las *limpias*, reestablece la armonía alterada de las fuerzas del cosmos. En todo ello la coca juega un papel esencial.

En cambio, alejada totalmente de su contexto ritual, convertida en materia prima del alcaloide del que dependen cada vez más habitantes del mundo industrial para sobrellevar el *stress* a que los somete la competencia a muerte en el capitalismo salvaje, la coca deja de ser un enteógeno (o planta cuyo valor de uso consiste en el don sagrado de despertar a Dios), para convertirse en una maldición individual y social. Lo que en las comunidades indígenas del Cauca o de la Sierra Nevada de Santa Marta constituye un elemento de cohesión afectiva y social, bajo la influencia nefasta del narcotráfico se convierte en un factor de disolución cultural.

En uno de los dramáticos relatos de su libro *No somos machos, pero somos muchos*, Juanita León relata de qué manera la comunidad ñsin más armas que la organización, la indignación y la voluntad ñexpulsó de su territorio a unos narcotraficantes que habían instalado sus laboratorios para procesamiento de cocaína en Jambaló.

Entre otras muchas declaraciones que han emitido en el mismo sentido, un documento que establece y expresa de manera clara la decisión del movimiento indígena del Cauca “frente a los conflictos que atentan contra nuestro proyecto de vida”, es la denominada *Resolución de Jambaló*, adoptada en el 2000 por los Cabildos indígenas del departamento del Cauca, representados por la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC.

En ese documento las comunidades reafirman su autonomía frente a los actores armados, lo cual incluye establecer sanciones para los jóvenes indígenas que, por voluntad propia, ingresen a esos grupos; rechazar la utilización de nombres de caciques y mártires indígenas para denominar grupos armados, y reafirmar que el control de los territorios indígenas está en manos exclusivas de las autoridades tradicionales “de acuerdo con las leyes naturales y las normas constitucionales y la comunidad”. En la práctica esto implica que, por ejemplo, si algún miembro de la comunidad solicita la intervención de algún grupo armado para solucionar problemas dentro de la comunidad “será inhabilitado cualquier tipo de acuerdo o arreglo que se hiciera”.

En la misma resolución rechazan el narcotráfico, establecen sanciones contra los indígenas que arrienden sus tierras para realizar cultivos ilícitos y determinan el decomiso de vehículos de todo tipo, hurtados o indocumentados, que sean llevados a territorios indígenas.

Por último, reiteran su posición “frente a los diferentes movimientos religiosos” y “frente a los partidos políticos tradicionales y las políticas de gobierno”. En el primer caso, entre otras afirmaciones y medidas, rechazan los movimientos que generan divisiones en las comunidades. En el segundo caso declaran que ningún partido político los representa, expresan su escepticismo frente a las políticas oficiales y declaran su apoyo a los movimientos cívicos que sean “expresión propia y autónoma de las comunidades”, con los cuales manifiestan su decisión de unirse, a fin de construir propuestas alternativas.

Al final de la Resolución de Jambaló resuelven, entre otras líneas de acción, “apoyar todo esfuerzo hacia un proceso de paz que se dé en el territorio nacional siempre y cuando sea una paz

dialogada, concertada con la población civil y con soluciones prácticas a los problemas a corto, mediano y largo plazo”. En general, rechazan la intervención de grupos armados en el desarrollo del plan de vida indígena, convocan “a todos los sectores y actores de la paz y la violencia a que nos sentemos en una mesa a dialogar y analizar la realidad, ver los puntos convergentes y divergentes y bajo la tolerancia, la unidad en la diversidad, plantear caminos de solución que converjan en intereses comunes para contribuir a un desarrollo regional y nacional”.

Así mismo, exigen respeto al Derecho Internacional Humanitario y a los Derechos Humanos, solicitan la participación de la comunidad internacional como garante en la defensa de la vida y en el respeto a los derechos de las comunidades indígenas, y reafirman que “no hablamos de revolución, de suplantar, de destruir, de imponer, de vencer, porque no compartimos ese camino. Más bien hablamos de gobernar bien, representar, construir futuro, proponer alternativas y convencer con la razón más que con la fuerza. Por eso luchamos por construir una nueva cultura de convivencia como seres humanos”¹³.

La justicia indígena

Las comunidades indígenas obtuvieron en la Constitución Nacional el reconocimiento de su derecho a administrar justicia en sus propios territorios, de conformidad con las leyes y costumbres internas y tradicionales.

Esto incluye la facultad de imponer castigos, que van desde el ‘consejo’ al delincuente por parte del Cabildo o la comunidad en el caso de delitos menores, el cual hace de manera personal el Cabildo o de manera pública la comunidad veredal en sus reuniones cotidianas, hasta la ‘juetiada’, castigo físico aplicado públicamente en asamblea por cada uno de los integrantes del Cabildo, quie-

¹³ Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, “Resolución de Autonomía o Resolución de Jambaló”. Plegable sin fecha.

nes dan un latigazo a la persona encontrada culpable de un delito mayor. Este castigo en asamblea se hace como una forma de educar haciendo sentir vergüenza al castigado. También se aplica el ‘trabajo forzado’ o la ‘pérdida de derechos’, como el derecho a la tierra o el derecho a ser elegido en cargos públicos, en el caso de delitos graves. En el caso de reincidencia o situaciones incontrolables se aplica el ‘destierro’, que obliga al delincuente a dejar de vivir en el territorio” (*Espinosa Alzate, 2003*).

Los delitos mayores son juzgados y sancionados por la asamblea con base en las investigaciones que realiza el Cabildo, y los delitos o faltas menores son sancionadas por éste con el apoyo de un comité jurídico integrado por personas de la comunidad debidamente capacitadas para ese efecto.

Señala Rubén Darío Alzate que ya la ley estatal ha reconocido este sistema de juzgamiento y castigo tanto para conflictos y delitos menores, como para delitos mayores (ejemplo, el asesinato). “Fue así, por ejemplo, con el caso del alcalde municipal Marden Betancur, sobre el cual se logró un pronunciamiento del Consejo de Estado de la nación a favor del sistema de juzgamiento y castigo tradicional en los territorios indígenas de la nación, ante los reclamos de los acusados y su solicitud de ser amparados y juzgados según el sistema de justicia nacional. De esta manera se ha conseguido que los delitos cometidos en el territorio indígena por nativos e incluso por personas no indígenas, sean remitidos por organismos de justicia estatal al Cabildo. Pero en casos especiales, es el Cabildo, por mandato de la asamblea, quien remite a la justicia ordinaria nacional las personas juzgadas para que sean reclusas en las cárceles del Estado durante el tiempo que la asamblea defina, para lo cual existen ya convenios con el sistema penitenciario del país” (*Espinosa Alzate, 2003, pág. 103*).

La dimensión de género en el proceso nasa

La mujer, para los nasas, tiene diversos significados, desde imaginarios que conservan sus roles a través de la memoria, y al mismo tiempo, desde percepciones que interpretan los cambios que exigen algunos momentos de la vida comunitaria.

En estos imaginarios la mujer se asocia a la naturaleza, principalmente a la tierra, porque es madre, genera la vida, abriga y prodiga lo necesario; también a la luna “A’té”, y entonces determina los ciclos de producción; a la huerta familiar o “Nasa Tul”, que ella cultiva desde su cotidianidad; y a las sensibilidades o “K’sxa’w”, que acompañan la vida, en beneficio o en contra de los seres humanos.

La mujer Nasa es generadora del diálogo y mediadora en procura del equilibrio y a la armonía familiar, es transmisora de la cultura; ha estado presente en las distintas expresiones de resistencia indígena, desde la Gaitana hasta las gobernadoras de los cabildos de hoy; y recientemente ha asumido un liderazgo comunitario, que ha nacido con algunas de ellas como concepción natural de la política (*Hernández Delgado, 2004, pág. 59*).

El mes de enero de 2005 sorprendió a Colombia con la noticia de que seis mujeres nasa habían asumido el cargo de gobernadoras en sendos cabildos indígenas del Cauca. San Francisco, uno de los tres resguardos que conforman el Proyecto NASA, tenía desde el año 2004 una gobernadora principal, y en el 2005 tiene una mujer como gobernadora suplente.

No es la primera vez que las mujeres ocupan posiciones de alto rango en las comunidades indígenas, cuya memoria conserva, entre otros, los nombres de la cacica Gaitana, de la cacica María Mandyhuahua y de la cacica Angelina Guyumús. La leyenda relata que las dos últimas nacieron en ríos y no murieron como personas, sino que desaparecieron en las lagunas, al igual que Juan Tama.

Cuando en la primera parte de este *Cuaderno* transcribimos el relato que dejaron los españoles de la *guazábara* del Peñón de Tálaga en 1540, anotamos que allí “acampaban los salvajes con sus mujeres é hijos, abundantes provisiones de boca y grande acopio de dardos, piedras, piedras para galgas y guijarros para sus hondas”. Esta escena se repite en los albores del Proyecto NASA cuatro siglo y medio después. Lo destaca Ezequiel Vitonás:

Las mujeres también han cumplido su papel como mujeres. Lógicamente el trabajo funciona si hay una mujer que está pen-

diente de las cosas. Las mujeres incluso son más detallistas que los hombres en todo este proceso. De pronto los hombres se dedican más a la política, mientras que la mujer está pendiente de detalles para que funcione la organización. Por ejemplo: cuando había problemas, siempre los hombres ponían a las mujeres por delante, no sé si por flojos o porque había un dicho, que a las mujeres no se las llevan a la cárcel, mientras que a nosotros los hombres sí. Eran el escudo de los hombres. A los niños también les tocaba enfrentar, porque si la mujer se iba a enfrentar con la Policía o con el Ejército, llevaba al niño de brazos. Pienso que era una estrategia, porque a los atacadores les generaba lástima. Como lo que pasó en Los Pinos, que la guerrilla fue a sacar a la gente que estaba recuperando y las primeras que se pusieron al frente fueron las mujeres y los niños con agua caliente para echarle a la guerrilla, porque los iban a sacar. Los niños han contribuido, han jugado un papel bien importante (*Cátedra Nasa-Unesco, 2002*).

No pretendemos convencer a quien lea este *Cuaderno* de que las comunidades nasa son la excepción al machismo que caracteriza a las culturas indígenas y a otras comunidades del mundo. Pero, por una parte, la cosmovisión indígena, que comprende una actitud cotidiana de convivencia, de armonía con la naturaleza, de sensibilidad corporal y espiritual a ciertas señales del cosmos, contrasta con la posición machista en que se basa la concepción occidental del desarrollo y de la sociedad. Por otra parte, la historia, esa historia que todos los días se re-escribe, demuestra que las mujeres nasa ñal igual que en otras comunidades del mundo ñ se encuentran en la primera fila de los procesos de cambio.

La dimensión económica y productiva

Que la juventud logre pensar en programas más grandes. Hagamos la “minga” para hacer una orientación de la inversión de las transferencias del Cabildo, para que cada año se destine toda la plata a un proyecto grande, donde se capacite

la gente, que de una vez se monte y se le dé trabajo a los jóvenes. Porque muchas veces la comunidad reparte las transferencias en diez mil “chichiguas”, no le dan trabajo, se la comen o se pierde.

Es necesario hacer la “minga”, por ejemplo, para adquirir predios. O sea, juntar unos mil millones de pesos en dos o tres años y comprar tierra en otra parte para ubicar gente que necesita más tierra. Tenemos que pensar frente al problema que tenemos, que la gente aumentó, está estudiando y espera trabajo, pero no lo hay. Hay gente que no tiene tierras. Nos mandan a encerrar los ojos de agua; hay que dejar quieto el páramo, la montaña ¿y la gente, qué hace?

Hay que hacer talleres para que la gente piense en economía, porque no está pensando cómo producir más ganancias, sino cómo gastar. Cuando estuve en la Alcaldía, me di cuenta que a veces no es ni la comunidad. Falta hacer más crítica en esto. Pienso que los jóvenes entienden mucho más rápido: son los responsables de retomar esta cuestión y darle un realce hacia el futuro.

Me refiero al caso de los proyectos de electrificación y de vías: por ejemplo, según el líder dice, que en la vereda necesitan electrificación. Uno manda plata para la electrificación y resulta que cuando llegan los postes y los cables, la gente no tiene ni con qué pagar las instalaciones internas; a duras penas haciendo rifas, festivales, juntan para las instalaciones.

Pero luego se les forma un problema para pagar el recibo mensual. Hay gente que está haciendo fila en la Alcaldía para pedir que le ayuden a pagar el recibo de la luz. Entonces ¿cuál fue el error? El error es un proyecto equivocado. Si la gente tiene una pobreza bien verraca ¿para qué les metemos luz? Metámosle un proyecto productivo, que tenga algo que vender y luego sí, cuando tengan algo que vender y de ahí pagar los recibos, sí metámosle luz.

EZEQUIEL VITONÁS

Esta cita demuestra la claridad que existe entre los líderes indígenas sobre la necesidad de fortalecer la dimensión económi-

ca del proceso de resistencia indígena y de su propuesta de desarrollo propio. Es así como, en el Proyecto NASA se han adelantado acciones concretas que van desde la recuperación de tierras y la constitución de tiendas comunitarias (que como vimos antes marcaron un hito importante del proceso), hasta la generación de una serie de proyectos comunitarios en el campo lechero, piscícola, minero, de producción y transformación de alimentos, etc.

Esto está ligado a la dimensión educativa. Abarca desde las escuelas primarias en donde el desarrollo curricular gira alrededor del *nasa tul* o huerta tradicional (que a su vez constituye uno de los pilares de la seguridad familiar, cultural y alimentaria). Para ello han contado con fondos procedentes de condonación de deuda pública externa canalizados a través del ECOFONDO y del Fondo para la Acción Ambiental, y la creación de escuelas de educación no formal en donde se enseñan distintos artes y oficios. También incluye la fundación del Centro de Educación, Capacitación e Investigación, CECIDIC, universidad indígena con sede en Toribío, en la cual se imparte educación de nivel superior en tres áreas: Ciencias Sociales, Etnoeducación y Economía y Desarrollo.

Está ligado también a la consolidación de prácticas culturales que les permitan a las comunidades reducir su dependencia del mercado externo, privilegiando la seguridad alimentaria sobre la comercialización externa de los productos básicos y la decisión de consumir la producción propia en lugar de los productos que vienen de afuera (*Hernández Delgado, 2004*).

Estos ejemplos, tomados del Proyecto NASA, se repiten en otras comunidades del norte del Cauca.

Como lo indicamos en su momento, la presión que ejerce sobre las comunidades la economía del narcotráfico, constituye una de las principales amenazas que pesan sobre la sostenibilidad económica, social, cultural y ecológica de los proyectos productivos.

La dimensión económica del proceso, en conjunto con las demás dimensiones sobre las cuales se sustenta el *tejido de chumbes* le han permitido a las comunidades indígenas plantear propuestas concretas de resistencia en contra de la globalización neoliberal y de una de sus expresiones con mayor resonancia en la actualidad, como es el TLC o Tratado de Libre Comercio.

Frente a la globalización es el mismo proceso que va dando las pautas, cómo vamos a resistir. Estamos metidos en un marco político, económico, a nivel de Colombia y mundial, en las políticas de gobierno. Creo que la organización resistirá produciendo comida, preparándonos técnicamente, psicológicamente e ideológicamente. Si no lo hacemos, en medio de la globalización de hecho desapareceríamos. Es difícil dar una aproximación. El mismo proceso nos irá diciendo y las novedades nos irán indicando.

ÓSCAR CUCHILLO

La educación

Antes se podía pensar, cuántos muchachos se va a mandar a la universidad. Esto en los años 80 era una de las peleas del CRIC: lograr cupos en la Universidad Nacional de Bogotá. Hoy ya pensamos en nuestra propia universidad. El problema ya no es mandar gente, el problema es cómo construir nuestra universidad. O sea, en veinte años se pasó de la simple petición a la partida, después al proyecto, después al Plan de Vida, a pensar cómo administrar un territorio. Es un cambio grandísimo. Ya es “hacer Estado”.

¿Qué es el Estado? El Estado es el que produce “bienes públicos”. Ya a nosotros no nos interesa que nos hagan partícipes del “bien público” que se llama universidad; no, a nosotros nos interesa producir nuestro propio “bien”¹⁴.

Esperanza Hernández explica cómo en la propuesta educativa del CRIC, de la cual se derivan las de los proyectos indígenas del norte del Cauca, “la educación es algo que trasciende el espacio físico de la escuela; [ñ] el docente no es el único agente de la educación, sino que ésta concierne a la familia y a la comunidad

¹⁴ Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN, en Cátedra NasañUnesco, 2002, pág. 46.

en general, y [ñ] la educación debe estar al servicio del proceso organizativo del CRIC, de los planes de vida y del ejercicio de la resistencia indígena comunitaria, dado que ella incide en la recuperación y el fortalecimiento de los valores propios, la cultura, el significado y la responsabilidad frente al territorio, la formación política, la proyección de lo económico y el cuidado de la salud [ñ] A lo largo de ese proceso se han ido creando centros pilotos y escuelas comunitarias en resguardos y zonas, para avanzar en reflexión e investigación. A su vez, se han identificado como espacios de la educación propia: el fogón, las mingas, las asambleas comunitarias, los congresos zonales y regionales, y los rituales. La propuesta educativa se maneja a través de programas de educación locales, zonales y el regional¹⁵.

El párrafo anterior, al cual se le debe agregar el *nasa tul* como otro espacio claramente educativo, confirma la integralidad con que se abordan todas y cada una de las dimensiones que conforman este proceso.

Con esa visión, entre otros logros, se formuló en 1978 el *Programa de educación bilingüe*, se capacitan y profesionalizan los docentes indígenas, se diseñan y orientan instituciones como el CECIDIC y se construye el PEC (Proyecto de educación comunitario).

La salud

Al igual que sucede con las demás dimensiones de este proceso, la salud no se considera un tema aislado, sino el resultado de la interacción entre todas las dimensiones que conforman lo que aquí hemos denominado *la telaraña* o el *tejido de chumbes*, y en otros escenarios la *sostenibilidad global*.

[ñ] tenemos que trabajar mucho la salud propia, más la prevención. Creemos que la salud es un proceso educativo

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 89.

para formarnos [ñ] queremos orientar un programa nuestro que sea más enfocado a la educación, a la investigación de los propios recursos que tenemos, como los pulseadores, la gente que trabaja con la medicina propia, los sobanderos, las parteras, los the'walas, todos esos recursos propios son los que nos interesa seguir fortaleciendo, y la salud misma, vista como buena alimentación, buena nutrición, eso es parte del proceso de educación en salud (*Maximiliano Campo, en Hernández 2004*).

En este campo la organización indígena también ha alcanzado logros notables. Es el caso de la formulación de un *modelo intercultural de atención en salud* por parte del CRIC, basado en el diálogo de saberes entre la medicina indígena y la medicina alopática u occidental; y la constitución de una empresa Administradora de riesgos en salud, ARS, netamente indígena. En éste, al igual que en los demás campos, el río avanza haciendo meandros, hacia delante y hacia atrás, no de manera lineal.

Por ejemplo, a pesar de todos los logros alcanzados en los municipios indígenas del Cauca, incluyendo a Toribío, las cifras de tuberculosis alcanzan promedios superiores a los departamentales y nacionales. Cuando dichos promedios se calculan en relación a resguardos y veredas, las cifras pueden ser entre 6 y 70* veces mayores a aquellos promedios. En el caso de Toribío existe un porcentaje considerable de casos en población menor de 5 y de 20 años. “La tuberculosis hoy es una causa evitable de sufrimiento humano, enfermedad y muerte pues se cuenta con medios diagnósticos y terapéuticos para controlarla [ñ] La tuberculosis se constituye en la actualidad en un grave problema de salud pública a todos los niveles: mundial, continental, nacional y local con características particulares, no sólo desde el punto de vista de cifras de morbilidad y mortalidad sino también por las implicaciones familiares, sociales y económicas que genera y la

* Esta variación (“entre 6 y 70 veces”) depende de la entidad territorial ñresguardo, vereda o municipioñ que se tome como base para la comparación.

generan, como hoy lo reconoce la Organización Mundial de la Salud, “para parar la TBC, luchar contra la pobreza”¹⁶.

Si la tuberculosis es un indicador de calidad de vida, datos como el anterior, o como el que advierte que la esperanza de vida entre comunidades indígenas del Cauca es de 39 años (similar a los países más atrasados del planeta), demuestran que aún es mucho el camino a recorrer por este proceso de resistencia-conciencia para lograr poner en marcha un Plan de Vida propio, basado en la cultura, que garantice la calidad de la vida y la convivencia armónica entre las comunidades y su territorio.

La gestión ambiental del territorio

Cuando uno va a visitar una familia, uno se traza un objetivo, a qué se va. Después se armoniza el cuerpo, se lleva un regalo, y cuando llega a la casa se saluda, cuando lo autorizan se entra, se entrega el regalo, se explica el objetivo y se establece el diálogo. Al final en algo me beneficio, algo me dan y regreso satisfecho del objetivo cumplido. Son los rituales y prácticas culturales de relación y convivencia entre el hombre y los demás seres de *Nasa Txiwe*.

Esos mismos pasos debo tener en cuenta cuando voy a beneficiarme de los seres que conviven en familia: cuando voy a utilizar una planta, cuando voy a tumbar monte, cuando voy a hacer el *nasa tul*, “parcela tradicional”, cuando voy a sacrificar un animal. Si voy a tumbar una montaña para hacer el *nasa tul* debo ser consciente de que en este rincón de la casa viven muchas familias y si no pido permiso y pago, ocasiono conflicto con esas familias. Entonces el arco, el duende y otros espíritus se enojan, entro en conflicto con ellos y me ocasionan fracaso, dolor y la muerte si no reparo el daño. Cuando se va a visitar una laguna, a un sitio sagrado, debo tener en cuenta estas condiciones espirituales. Es decir, debo saber andar y moverme.

¹⁶ Apraez Ippolito, 2003.

Entre los mismos seres de *Nasa Txiwe*, entre los mismos animales, vegetales, minerales, hay relación estrecha y de convivencia:

El armadillo, el guatín y las hormigas bravas conviven con serpientes. Se dice que el guatín amamanta la serpiente.

Con el arco iris convive la serpiente.

De las plantas se benefician y conviven animales, y de ellas dependemos también el hombre con su familia. Por eso se establece una relación directa. Pero también muchos de los animales, minerales del agua y vegetales domesticados por el hombre, dependen del cuidado de protección de nosotros.

El agua convive y depende de ciertos árboles y a su vez todos se benefician y nos beneficiamos de este mineral. Hay una relación directa.

Pero hay un orden natural para convivir entre estos seres.

Por eso no puedo asociar mejicano, auyama, con ají; tabaco con borrachero: creo el conflicto, hago enojar al arco iris.

Cuando se va a construir una casa no se debe hacer en un nacimiento de agua porque después viviré en conflicto con el arco iris.

Todas estas familias que viven en el rincón de la casa tienen y tenemos unos dueños que cumplen con una función protectora y de guardianes, como el Kthüs “arco iris”, Klxum “Duen-de”, Wa’t Mez “Candileja”, Daatxi “espíritu de control social”, Ëkthë’ Wala “Trueno”, entre otros.

Por eso en el nasa tul, “parcela tradicional”, debemos tener en cuenta cómo asociar, agrupar las plantas, porque el cuerpo y el manto de la Madre Tierra, las montañas, plantas, minerales, están ordenados en forma armónica. En la mayor parte de los casos somos los hombres los que ocasionamos la guerra entre las familias de Nasa Txiwe, “Territorio de los Seres”, y lo peor, los destruimos. Pero al final nuestra madre es la que nos castigará.

Esta manera de relación y convivencia es la que forma los principios de COMPLEMENTARIEDAD, RECIPROCIDAD, RESPETO, DIÁLOGO para obtener vida ARMÓNICA EN LA RELACIÓN

HOMBRE-NATURALEZA. Es una cadena cíclica biológica y espiritual.

MARCOS YULE YATACUE Y CARMEN VITONÁS PAVI¹⁷

Las estrategias de gestión ambiental adoptadas por los cabildos indígenas paeces o nasa se derivan de ñy alimentan añ las demás estrategias a través de las cuales esas comunidades se empeñan en la construcción de sus planes de vida, inspirados por el “espíritu” que ya hemos comentado en otros apartes de este *Cua-derno* PNUD. Por eso, si aparecen de nuevo algunos conceptos que ya hemos expuesto, es porque estamos mirando nuevamente los mismos procesos, esta vez desde la ventana ambiental.

Sobre este tema¹⁸, Lucía Vásquez, integrante del equipo de ECOFONDO que ha acompañado a las comunidades indígenas nasa en la planificación de su territorio, nos cuenta que en el Programa Ambiental de dichas comunidades se han definido estrategias de conservación de la base natural, de manera articulada con propuestas productivas y extractivas para cada resguardo, en las que sobresalen cuatro componentes:

- ñ Ordenamiento y manejo del territorio
- ñ Establecimiento de corredores biológicos
- ñ Rescate y mejoramiento del sistema de producción *Nasa Tul*
- ñ Reglamentos comunitarios

El *ordenamiento y manejo del territorio* propende por relaciones inter-resguardos, la recuperación ambiental y la conservación de los ecosistemas estratégicos y biodiversos. Es el caso de zonas como el páramo, el bosque altoandino y la zona fría del Macizo Colombiano, que se prolonga por la cordillera Central. Además afecta zonas de uso múltiple y transición, que incluyen franjas cordilleranas de faldas y piedemontes, como la faja cafetera y las

¹⁷ Yule Yatacue y Vitonás, 2004, págs. 91 y 92.

¹⁸ Vásquez Celis, 2004, pág. 96.

zonas frías bajas. Éstas se caracterizan por la fragilidad agroambiental. Exigen por esa razón manejos específicos.

Sigue Lucía: *los corredores biológicos* se han constituido a lo largo de cuerpos de agua, como continuums que sobrepasan el límite geopolítico de cada resguardo, en las cuencas de ríos de importancia regional: El Palo, La Paila y la subcuenca Quinamayó. Se trata de un área de 190.000 hectáreas en el norte del Cauca; y la intervención en las cuencas de los ríos Ovejas, en un área de 49.765 hectáreas, Mondomo, en un área de 25.416 hectáreas y Pescador en un área de 19.697 hectáreas, ubicadas en el nororiente del Cauca. Estos corredores se han ido estableciendo y/o se aspiran establecer con aislamiento, repoblamiento vegetal y reforestación basadas en especies nativas, alrededor de los nacimientos, los cuerpos de agua, los páramos y los relictos de bosques.

En cuanto a los *modelos de producción NASA TUL*, se han ido estableciendo y/o se aspira establecer, *corredores para la soberanía alimentaria*, sobre la base de mejorar los modelos de sistemas productivos, en la perspectiva de configurar un modelo que recoja la cosmovisión del Pueblo Nasa. Pero no solamente. También, que responda a las necesidades ecológicas y económicas actuales.

Es este sentido se ha propuesto el rescate y mejoramiento del modelo Nasa Tul, como una estrategia importante para la soberanía alimentaria de la familia indígena y base productiva de reconstrucción de la cosmovisión Nasa, que integra procesos productivos diferenciados con procesos simultáneos de conservación de los recursos naturales y ecosistemas estratégicos. Desde lo local, y a partir del impulso de los Tules, “esos tejidos de la tierra con plantas de alimento, pedacitos de montaña pero ya sembrados... para comer”¹⁹ se reconstruye un tejido ambiental y cultural, en donde los The Wala, médicos tradicionales, y los mayores, orientan el qué sembrar, el cómo sembrar y cuánto sembrar, como ejercicios de autonomía, territorialidad, cultura y unidad.

Los Tules se plantean como la expresión de la capacidad de domesticación y adaptación tecnológica la diversidad de condicio-

¹⁹ Resguardos indígenas del municipio de Toribío, 2001.

nes agroecológicas andinas, donde los pasos o lugares de encuentro de cuencas y subcuencas constituyeron puntos de dinamización económica andina, para un territorio local viviente. Estos puntos de dinamización ñique tienen más de 500 años y que han resistido el embate de modelos de producción de la revolución verde²⁰ siguen brindando sus beneficios a las comunidades, donde los sistemas de reciprocidad e intercambio de productos y alimentos continúan siendo dinámicos e intensos. Este testimonio de permanencia histórica se constituye en el indicador fehaciente de su sostenibilidad.

“El Sistema de producción Nasa Tul no es sólo un modelo tecnológico y/o productivo, sino que expresa otros órdenes que obedecen a la existencia de plantas frías y calientes, bravas y dulces, que están en equilibrio de acuerdo con sus asociaciones para no hacerle daño a la tierra, por cuanto hay animales de sangre fría y de sangre caliente en juego con las plantas, porque dividirlos o separarlos implica las enfermedades y peste no sólo en animales y plantas, sino también en la gente. De esta manera y en todo un sentido mítico se unen plantas frescas, calientes, dulces, amargas, frías, para lograr una armonía. El saber del The Wala fundamenta un conglomerado de creencias y prácticas que involucran la montaña, los bosques, las actividades productivas de la gente. [...] Anteriormente el The Wala definía el sitio dónde rozar, lejos de los ojos de agua y de las orillas de las quebradas, que se consideraban sitios sagrados, porque en ellos habitan los espíritus del trueno. Para protegerse del trueno y de corrientes de aire fresco se usan plantas que existen en el Tul, como el Kuk Címe (maíz capio), el bau, chulape. Nada podría practicarse sin la guía y la orientación del The Wala”²⁰.

[...]

Los *reglamentos comunitarios* se plantean como normativas desde el Derecho Propio, expresadas en la formulación, concer-

²⁰ ACIN-ECOFONDO, 2002.

tación y aplicación de Reglamentos Ambientales Comunitarios, sobre uso y manejo de ecosistemas y recursos naturales.

Los reglamentos, como los demás componentes del programa ambiental, involucran dimensiones sociales, naturales y culturales ñmutuamente interrelacionadas y formando un equilibrio fundamentalñ, relación mutua que se concibe como totalidad o como “algo orgánico total” que representa un principio fundamental en el mundo andino-indígena que se manifiesta en todas las dimensiones de la vida comunitaria: la reciprocidad.

Una mirada autocrítica del proceso

Si algo nos llama la atención a quienes nos asomamos desde afuera a este proceso, es que a pesar de todos los premios nacionales e internacionales que han recibido en los últimos años, y que demuestran el reconocimiento que desde distintos sectores de la sociedad se les hace a sus logros, sus líderes y protagonistas no han dejado de lado su sentido autocrítico.

Esto es: la conciencia de que todavía son muchas las amenazas ñinternas y externasñ que pesan sobre las comunidades, que son muchos los factores de vulnerabilidad que todavía persisten frente a esas amenazas, y que, como decíamos atrás, todavía es muy largo el camino que hay que recorrer para que se convierta en realidad lo que las comunidades sueñan en sus planes de vida.

Dejemos que sea Alcibíades Escué quien sustente este argumento:

[El plan de vida] es un proceso que está andando, sí: se está hablando sobre “Planes de Vida”, pero son unos proyectos muy sueltos. Entonces estamos hablando de proyectos productivos, de educación, sociales, de investigación: son elementos, son componentes, programas o subprogramas de un Proyecto de Vida.

Sin embargo siguen siendo muy débiles, porque no hemos logrado identificar de verdad en términos estadísticos ñlo que ahora se vuelve un elemento muy importante para nuestro procesoñ conocer tanto los vacíos como los valores, pero

así, en términos estadísticos, matemáticos, cuantitativos, para poder diseñar de verdad el Plan de Vida. Es importante motivar a la gente para ir tratando de construir el Proyecto de Vida.

Diríamos que en eso primero estamos en una etapa de entender qué es un Proyecto de Vida; segundo, de reconstruir, de recuperar algunos elementos. Tercero, estamos buscando elementos de apropiación, para poder ir construyendo nuestro Proyecto de Vida. Tenemos una doctrina que hay que convertirla en principio de trabajo y de organización.

Otro punto es que tenemos que manejar mucho la relación: una relación entre nosotros como hombres, con la naturaleza, como grupo, como pueblo indígena, como comunidad. Relacionarnos con otros sectores, llámense comunidades afro o comunidades mestizas o llámense organizaciones sindicales u otro tipo de organizaciones, también con relaciones externas a nivel nacional e internacional²¹.

En otra publicación del Proyecto, realizada cuando el mismo cumplió 20 años, identifican más puntualmente otras debilidades y retrocesos, entre otros el aumento de la presión de la guerrilla y del narcotráfico, la presencia de sectas religiosas, el incremento de la población y de sus necesidades sin un aumento correlativo de la producción, el desempleo juvenil, el fracaso de muchas tiendas y empresas comunitarias y, en general, “una situación de confusión, incertidumbre, contradicción... acerca del objetivo, del método y del espíritu o filosofía del Proyecto Nasa [...] Todo esto hace evidente una situación de crisis: por la crisis se crece o se muere. ¿Cómo lograr que la crisis no haga morir el sueño del proyecto Nasa, sino que lo haga crecer?”²².

²¹ Escué, Alcibíades, entrevistado en “Los líderes cuentan sobre el proceso organizativo del resguardo de Toribío, Tacueyó, San Francisco y del Proyecto Nasa”. Publicación de la Cátedra Nasa-Unesco (Primera edición, Diciembre 2002, págs. 152-153).

²² “Proyecto Nasa... y florecerán también la paz y la justicia”, plegable sin fecha.

Esa pregunta adquiere una importancia excepcional ante la agudización del conflicto armado en los territorios indígenas del norte del Cauca, a lo cual hicimos referencia en la “Posdata a la Introducción” de este *Cuaderno*.

Pero ese aparente escepticismo, esta duda metódica de los líderes frente a los avances del proceso, ese reconocimiento de las incertidumbres que generan las crisis, lejos de sembrarnos dudas sobre los alcances de los procesos indígenas que hemos venido comentando, les otorgan mayor credibilidad a los logros obtenidos. Cuando alguien intenta convencernos de que alguna empresa humana ha carecido totalmente de retrocesos, de vulnerabilidades y de errores, podemos saber de antemano que no nos están contando toda la verdad.

¿Por qué estos procesos sí y otros no?

¿Por qué el Proyecto NASA, y en mayor o menor medida los demás procesos organizativos de las comunidades indígenas del norte del Cauca, han logrado sostenerse en el tiempo, ampliarse en el espacio, y seguir avanzando a pesar de retrocesos y de dificultades tan graves como el asesinato de muchos de sus líderes y el enfrentamiento periódico contra actores armados?

¿Por qué en otras comunidades colombianas procesos que tuvieron inicios de alguna manera similares a estos, han logrado subsistir, en el mejor de los casos, como empresas comunitarias exitosas, pero sin generar *comportamientos emergentes*, es decir, cambios cualitativos capaces de transformar integralmente y en todas sus dimensiones, la vida de una comunidad?²³

²³ Los procesos indígenas del norte del Cauca, de todas maneras, no constituyen casos únicos en el contexto nacional. En el libro sobre Resistencia Civil que hemos citado profusamente en este Cuaderno, Esperanza Hernández describe detalladamente otros procesos a través de los cuales las comunidades que los adelantan han logrado enfrentar con distintos grados de integralidad y de éxito ñy cada una de acuerdo con sus particularidadesñ las distintas violencias que los afectan. Esos procesos son el que adelanta la Asociación Campesina Integral del Atrato-ACIA; el de la Asociación de Campesinos del Carare-ATCC; el de la Comunidad de Paz de San Juan de Apartadó y el de la Asamblea Constituyente de Tarso, en el suroeste antioqueño. Además de estos, existe en el país otra cantidad enorme de procesos de resistencia propositiva, de distintas dimensiones, proyecciones y características, la mayoría de los cuales son desconocidos para el resto de Colombia. Nos atrevemos a firmar, sin embargo, que la mayoría de esos procesos resultan exitosos: la prueba es que, a pesar de todo, las comunidades siguen allí.

Estas preguntas son demasiado complejas como para intentar aquí unas respuestas satisfactorias. Pero podemos, sin embargo, ensayar algunos elementos para contestarlas:

Uno, estos procesos están clara y expresamente enmarcados dentro de procesos históricos de muy largo plazo, que han logrado permanecer y mantener un hilo de continuidad a lo largo de las por lo menos 20 ó 25 generaciones humanas que caben en 500 años. En esos procesos, que son de resistencia territorial, étnica y cultural, ha estado en juego, nada menos, que la supervivencia de unos pueblos que en algún momento parecieron condenados a la extinción.

Dos, en estos procesos intervienen actores y factores que se encuentran excluidos de las empresas en que se comprometen comunidades que manejan otras racionalidades. Nos referimos a las fuerzas y a los espíritus que gobiernan la naturaleza, a la presencia real de los antepasados, a la convicción de que todo está vivo en el planeta y, en consecuencia, todo debe ser respetado y consultado. A partir de estas convicciones, que se traducen en sensaciones y en vivencias más allá de la razón convencional, surgen compromisos de vida que involucran a los seres humanos en toda su multi-dimensionalidad. Proyectos como el NASA son, sin lugar a dudas, empresas espirituales y vivenciales. De allí que en los orígenes del mismo haya tenido tanta importancia el mensaje de la ***Teología de la Liberación*** del cual fue portador el padre Ulcué.

Tres, a partir de lo anterior se entiende por qué en las distintas dimensiones y momentos de este proceso se les otorga tanta importancia a los valores. Esa es la cosa que Ulcué llamó “el espíritu” del Proyecto y por qué estos logran imbuir a todas las actividades y a todos los actores, mucho más allá de la mera declaración formal de valores que hoy es de uso obligatorio en todas las instituciones. La recuperación y la protección de los valores heredados de los antepasados, se convierte en un requisito de supervivencia de la etnia, pues esos valores son la cultura, la identidad; el pueblo que lucha por sobrevivir **es ese conjunto de valores**. Pero al mismo tiempo hay apertura hacia la construcción de nuevos valores, incluso hacia la adopción de valores traídos de otras latitudes, pero que a

la luz del Plan de Vida (no como documento sino como interiorización), se consideran benéficos para la comunidad.

En cualquier documento sobre el Proyecto NASA, pero también en cualquier conversación con quienes forman parte de él, afloran con insistencia palabras como espiritualidad, equilibrio y armonía, conciencia, identidad, participación, unidad, sentido comunitario, control social, opción por la educación. Y se comienza a hablar también de “valores nuevos”, como la dignificación de la persona individual, la solidaridad (que no excluye, pero que tampoco es sinónimo, de reciprocidad), el respeto a los niños y a los ancianos (que tampoco es exactamente lo mismo que el respeto a los mayores, un valor de siempre en la comunidad), y la necesidad de ser coherentes entre el discurso sobre el respeto a la Madre Tierra y las prácticas cotidianas de manejo del ambiente y los recursos naturales.

Cuatro, el principal patrimonio de las comunidades que protagonizan los procesos que hemos intentado describir en este *Cuaderno*, es lo que en lenguaje occidental denominamos **capital social**.

Vamos a tomar prestadas las palabras con que el investigador Jorge Iván Cuervo Restrepo aborda el tema del capital social en un documento sobre la recuperación de la región afectada por el terremoto del Eje Cafetero (enero 25 de 1999)²⁴. Aunque se refieren a un proceso y a un contexto diferente al de las comunidades del norte del Cauca, existen muchos elementos en común entre la crisis que genera la ocurrencia de un evento natural en una comunidad que no está preparada para resistirlo, y la situación de crisis permanente y continuada a la que se han visto obligadas a resistir las comunidades indígenas americanas durante los últimos 500 años. El texto de Cuervo refuerza nuestra convicción de que el capital social de esas comunidades, es decir, su cultura, entendida de la manera totalizante como la entienden estas comunidades, ha constituido y constituye su fortaleza principal.

²⁴ Cuervo Restrepo, Jorge Iván, “La gestión de lo público más allá de lo estatal”, en “Armenia ñ Enfoques de la Reconstrucción”. Universidad Nacional de Colombia (Tomo 2). Armenia, Diciembre de 2002, pág. 80.

Desde hace algo más de una década viene hablándose en distintos ámbitos de las ciencias sociales y en menor grado en la economía de *capital social*, para denominar al conjunto de instituciones, normas formales e informales, organizaciones y redes sociales que en una sociedad o comunidad promueven la asociación, la cooperación y la confianza, y que constituyen un *plus* frente a otras sociedades y comunidades para obtener mayor desempeño económico y estabilidad institucional [ñ]

Recientemente se ha incorporado el concepto de civismo como componente del capital social que se quiere destacar, para diferenciarlo de otro tipo de ambientes sociales, como los de la mafia y las pandillas juveniles, donde también se observan fuertes lazos de cooperación y confianza, pero con fines distintos al del desempeño económico y social en función de lo público [ñ]

Cuando hablemos de capital social asociado a situaciones de pobreza o de vulnerabilidad, hagamos referencia al conjunto de activos no físicos ni tecnológicos que movilizan las comunidades afectadas para enfrentar el desastre o la situación de pobreza; y dado que todavía no existe el grado de avance en la economía para medir cuánto de esos activos culturales se refleja en el crecimiento o sostenibilidad del producto, resulta aconsejable conservar la identidad cualitativa que lo caracteriza y dejar a los especialistas que sigan profundizando en su dimensión cuantitativa.

Así que para no recalentar el concepto de capital social, exigiéndole más de lo que puede ofrecernos, consideramos más adecuado entenderlo como un ámbito proveído por las historias individuales y colectivas de las comunidades donde se inscriben las políticas económicas y sociales, y los procesos de reconstrucción.

Por otro lado, también encontramos dificultades frente a la heterogeneidad del capital social. Hay distintos tipos de capital social y no todos son funcionales a las necesidades de una comunidad en tiempos de desastre.

Una comunidad del Caribe puede tener capital social para la industria del turismo pero puede no tenerlo para enfrentar una situación de desastre. Una misma comunidad puede tener capital social para enfrentar situaciones de pobreza, pero a su vez puede tener altos grados de violencia intrafamiliar. ¿Con cuál aspecto del capital social de esa comunidad nos quedamos?

Otra distorsión recurrente para entender el capital social es la de asociarlo casi que exclusivamente a un activo de los pobres, olvidando que las relaciones personales, la confianza y la reciprocidad es no de los activos más importantes para estabilizar intercambios económicos en una sociedad, y los grandes inversionistas lo saben mejor que nadie. Sin embargo, se trata de un activo en extremo intangible que no se incorpora en el análisis económico de los proyectos.

Aquí el capital social se entenderá como un activo importante para los procesos de reparación de una comunidad, de tal manera que cuando la destrucción de activos físicos es muy alta, comunidades pobres conservan como único activo sus lazos de confianza y *reciprocidad*.

Traemos estas palabras de Jorge Iván Cuervo por cuanto el objetivo de este *Cuaderno* no es solamente mostrar en qué consisten los procesos de organización y de resistencia de las comunidades indígenas del norte del Cauca sino, sobre todo, aportarles elementos críticos a otros sectores y actores de Colombia, para que todos y todas podamos aprender de esos procesos.

¿Qué elementos de los que han utilizado las comunidades del Cauca para tejer su *telaraña de chumbes* tenemos a la mano otras comunidades colombianas?

¿Qué factores históricos y culturales le han otorgado a esa *telaraña* su fortaleza, su resistencia, su resiliencia y su cohesión?

¿En qué somos fuertes y en qué somos vulnerables otras comunidades del país?

¿Por qué, como lo relata la periodista Juanita León, una ciudad tan “desarrollada” como Bogotá, carece de la capacidad de

movilización social y de *resistencia eficaz*, que sí tienen algunas comunidades rurales del Cauca?

¿Hasta qué punto es fuerte nuestro capital social?

Esperemos que este *Cuaderno* nos ayude a contestar esas preguntas.

Premios otorgados al Proyecto Nasa

Premio Nacional de Paz 2004. Lo recibieron la Guardia Indígena del Cauca y la Cooperativa de Cacaoteros de San Vicente del Caguán. En el caso de la Guardia, el jurado del Premio señaló: “esta expresión organizativa se adelanta por indígenas Nasa, Guambianos, Kokonucos, Totoroes y Yanaconas, de 16 cabildos, y campesinos y comunidades negras. De los 7.500 comuneros el 10% son mujeres; también participan niños y ancianos. La Guardia se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas. La “chonta” o “Bastón de mando”, son los instrumentos de defensa y logran un agregado simbólico para la guardia. Los guardias no reciben remuneración, es un esfuerzo voluntario y consciente en defensa de su cosmovisión y de la pluriculturalidad. Lo anterior muestra un proceso contundente y un mensaje político importante. Son un verdadero símbolo de la autonomía de una comunidad y de la defensa de los derechos consagrados en la Constitución de 1991.

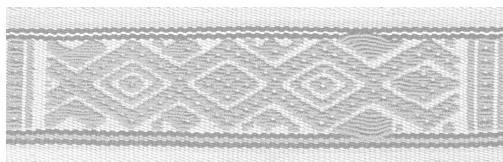
Este Premio lo otorgan las Naciones Unidas, *El Tiempo*, *El Colombiano*, Caracol Radio, Caracol Televisión, la revista *Semana* y la Friederich Ebert Stiftung en Colombia, Fescol.

Premio Iniciativa Ecuatorial 2004. Este reconocimiento resalta iniciativas exitosas emprendidas por comunidades que promueven el alivio de la pobreza mediante la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad a todo lo largo y ancho de la franja ecuatorial. Lo otorga el PNUD en asocio, entre otros, con Brasil Connects, el Gobierno de Canadá; Ministerio Alemán Federal para Cooperación y Desarrollo Económico; Unión Mundial para la Naturaleza; Television Trust for the Environment [Fideicomiso televisivo para el medio ambiente] y la Fundación de las Naciones Unidas.

Premio Mujeres de Éxito 2004. Otorgado a Ana Tulia Zapata, líder comunitaria del municipio caucano de Caloto que ha sido gobernadora del Resguardo de Huellas. Ganó en la categoría Educación, con el proyecto “fortalecimiento de la identidad de la mujer indígena en el desarrollo de su comunidad”. En la competencia se presentaron más de mil propuestas de mujeres de todo el país. En el 2000 también fue reconocida por la UNESCO como maestra en sabiduría.

Premio Nacional de Paz 2000. Otorgado al Proyecto Nasa de los cabildos indígenas del norte del departamento del Cauca “por su aporte a la paz con base en la defensa y construcción de procesos sociales basados en el ejercicio de la democracia participativa, la recreación de las tradiciones y valores culturales y la consolidación de las organizaciones propias y la autonomía de sus territorios. Entre las acciones ejemplares de este proyecto se destaca la voluntad colectiva de aplicar alternativas pacíficas con la comunidad y con el medio ambiente” según lo manifestó el jurado.

Municipio de Toribío: Primer Premio al Mejor Plan de Desarrollo Municipal 1998-2000. Otorgado por el Departamento Nacional de Planeación y Fonade.



BIBLIOGRAFÍA

- APRAEZ IPPOLITO, GIOVANNI. 2003. *Control de la tuberculosis en poblaciones indígenas del oriente del departamento del Cauca*. Universidad de Antioquia, Facultad de Salud Pública “Héctor Abad Gómez”. Medellín.
- ARROYO, JAIME. 1907. *Historia de la Gobernación de Popayán*. Parte Primera: “Conquista y colonización”. Imprenta del Departamento del Cauca. Popayán.
- ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA, ACIN. 2002. *Nuestro proceso organizativo: resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco con el Proyecto Nasa*. Publicación de la Cátedra Nasa-Unesco.
- BELTRÁN PEÑA, FRANCISCO. 1989. *La utopía mueve montañas-Álvaro Ulcué Chocué*. Nueva América. Bogotá.
- BELTRÁN, MAURICIO. “El Proyecto Nasa: resistencia y esperanza-La experiencia de Toribío, Cauca”. <http://www.urbaredu.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf>
- CÁTEDRA NASA-UNESCO. 2001. *Las luchas de los mayores son nuestra fuerza*. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Octubre.
- CÁTEDRA NASA-UNESCO. 2002. *Los líderes cuentan sobre el proceso organizativo del resguardo de Toribío, Tacueyó, San Francisco y del Proyecto Nasa*. Primera edición. Diciembre.
- CÁTEDRA NASA-UNESCO. 2003. *Cómo vivían nuestros mayores*. Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca. Noviembre.

- CRICHTON, MICHAEL. 2003. *Presa*. Plaza y Janés. Madrid.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, CRIC. (Sin fecha). *Resolución de autonomía o resolución de Jambaló*. Plegable.
- CUERVO RESTREPO, JORGE IVÁN. 2002. "La gestión de lo público más allá de lo estatal". En: *Armenia-Enfoques de la reconstrucción*. Tomo II. Universidad Nacional de Colombia. Armenia. Diciembre.
- DÍAZ, ZAMIRA. 2001. "Creación de dos repúblicas: de españoles y de indios". En: *Territorios posibles-Historia, geografía y cultura del Cauca*. Tomo II. Universidad del Cauca. Popayán. Diciembre.
- ESPINOSA ALZATE, RUBÉN DARÍO. 2003. *El gobierno comunitario de los territorios indígenas del Norte del Cauca colombiano-Descentralización o autonomía*. ARFO Editores e Impresores Ltda. Bogotá, Agosto.
- FAUST, FRANZ. 2001. "Cauca indígena". En *Territorios posibles-historia, geografía y cultura del Cauca*. Tomo I. Universidad del Cauca. Popayán. Diciembre.
- GÓMEZ, HERINALDY Y RUIZ, CARLOS ARIEL. 1997. *Los paeces: gente territorio-Metáfora que perdura*. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP-Universidad del Cauca. Popayán.
- HERNÁNDEZ DELGADO, ESPERANZA. 2004. *Resistencia civil-artesana de paz*. Pontificia Universidad Javeriana-Colección Biblioteca del Profesional. Bogotá.
- JARAMILLO, CARLOS EDUARDO. 2000. "Guerra de los Mil Días: reclutamientos, ascensos y deserciones". En revista *Credencial historia*, número 121. Bogotá. Enero.
- JOHNSON, STEVEN. 2001. *Emergence-Connected Lives of Ants, brains, cities and software*. Scribner. New York. La edición en castellano es: *Sistemas emergentes-O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*. 2003. Fondo de Cultura Económica. Madrid. Octubre.
- KELLY, KEVIN. 1994. *Out of Control -The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*. Basic Books. New York.
- LEÓN, JUANITA. 2004. *No somos machos, pero somos muchos*. Norma. Bogotá.

- OSORIO, CARLOS ENRIQUE. 1994. "La terquedad de la cultura". En *Paeces por paeces*. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar-Corfas Cauca-Alcaldía Municipal de Belalcázar-Páez. Popayán.
- PINEDA CAMACHO, ROBERTO. 2002. "Estado y pueblos indígenas en el siglo XX-La política indigenista entre 1886 y 1991". En revista *Credencial Historia*, número 146. Bogotá. Febrero.
- PROYECTO NASA. (Sin fecha). Plegables publicados por la organización indígena.
- TIRADO MEJÍA, ÁLVARO. 1989. "El Estado y la política en el siglo XIX". En *Nueva historia de Colombia*. Tomo II. Planeta. Bogotá.
- VÁSQUEZ, BEATRIZ. 2001. "Diversidad lingüística". En *Territorios posibles-historia, geografía y cultura del Cauca*. Tomo I. Universidad del Cauca. Popayán. Diciembre.
- VÁSQUEZ CELIS, LUCÍA. 2004. "Los planes de vida de los resguardos indígenas paeces del norte del Cauca, como planes de desarrollo integral". En revista *Tierra*, Número 3. Colombia.
- WILCHES-CHAUX, GUSTAVO. 2000. *De nuestros deberes para con la vida*. Publicación CRC. Popayán.
- WILCHES-CHAUX, GUSTAVO. 2003. *Gobernar es construir el futuro*. Departamento Nacional de Planeación-Corporación Andina de Fomento. Bogotá.
- YULE YATACUE, MARCOS Y VITONÁS PAVI, CARMEN. 2004, "PEES KUPX FXI'ZENXI-La metamorfosis de la vida". En *Cabildo Etnoeducativo*. Proyecto Nasa, Toribío, Cauca.